Dr. Abd. Basith Junaidy, M.Ag.

ARGUMEN FILSAFAT UTILITARIANISME DALAM KONSEP MASLAHAH ABU ZAHRAH

Dr. Abd. Basith Junaidy, M.Ag.

ARGUMEN FILSAFAT UTILITARIANISME DALAM KONSEP MASLAHAH ABU ZAHRAH

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi yang digunakan dalam buku ini adalah berpedoman pada buku Panduan Penulisan Makalah, Tesis dan Disertasi yang diberlakukan oleh Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunam Ampel Surabaya sebagai berikut.

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	'	ظ	ẓ
ب	b	ع	‘
ت	t	غ	gh
ث	th	ف	f
ج	j	ق	q
ح	ḥ	ك	k
خ	kh	ل	l
د	d	م	m
ذ	dh	ن	n
ر	r	و	w
ز	z	ـه	h
س	s	ء	’

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ش	sh	ي	y
ص	ṣ		*ā*, *ī*, dan *ū*
ض	ḍ		*ay* dan *aw*
ط	ṭ		

Buku ini banyak menggunakan referensi berbahasa Arab, sehingga penggunaan transliterasi Arab-Latin tak bisa dihindari. Teks-teks yang berbahasa Arab yang ditulis Latin dicetak miring atau dalam tanda kutip, sedangkan untuk nama orang/pengarang yang sudah familier di telinga kita tidak ditransliterasikan secara ketat, tetapi disederhanakan dan ditulis sesuai bunyinya tanpa memperhatikan *madd*nya (panjang dan pendeknya) Abu Zahrah, al-Thufi, al-Shafi'i, al-Ghazali, dll. Bunyi hidup dobel (*dipthong*) Arab ditransiliterasikan dengan menggabung dua huruf "ay" dan "aw" seperti *bayyinah* dan *lawwamah*. Untuk kata yang berakhiran *ta' marbuṭah* dan berfungsi sebagai kata sifat (*modifi*er) atau *muḍaf ilayh* ditransiliterasikan dengan "ah", dan *muḍaf*nya ditransiliterasikan dengan "at". Sedangkan kalimat dalam *jumlah ismīyah* seperti "al-jāmi'ah al-Islāmīyah", maka *ta'* marbutahnya ditulis menjadi "h".

KATA PENGANTAR

Segala puji dan rasa syukur, alhamdulillah, penulis panjatkan ke hadirat Allah swt Yang Maha Mengetahui lagi Maha Berkehendak. Atas berkat rahmat dan inayah-Nya, penulis pada akhirnya dapat menyajikan hasil penelitian disertasi dalam bentuk buku. Maksud dan tujuan kerja ini tidak lain kecuali agar bisa dikonsumsi oleh hayalak umum, baik insan akademisi, dosen, mahasiswa maupun masyarakat. Ilmu yang terangkum dalam buku ini hanya ibarat setitik air yang menetes di samudra dibandingkan dengan ilmu Allah Yang Maha Mengetahui. Dan hanya karena iradat Allah swt semata, semangat dalam diri penulis tetap terpelihara untuk terus belajar dan berhidmat untuk turut serta memperkaya khazanah keilmuan di bidang konsentrasi ilmu hukum perdata Islam dan hukum pidana Islam, khususnya melalui pengabdian penulis sebagai staf pengajar di Fakultas Syariah dan Hukum di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya.

Dengan diterbitkannya buku ini penulis menyampaikan terimakasih, rasa hormat dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada yang terhormat almarhum Prof. Dr. H. A. Faishal Haq, M.Ag. (sebagai promotor) dan Prof. Dr. H. Thoha Hamim, PhD. (sebagai ko-promotor). Penulis menghaturkan terima kasih tak terhingga atas bimbingan mereka. Di tengah kesibukan yang sangat padat, beliau berdua senantiasa sabar memberi masukan, saran dan koreksi kepada penulis. Penulis tidak dapat memberikan balasan atas jasa dan kebaikan mereka. Karena itu, penulis hanya dapat berdoa dan memohon kepada Allah swt semoga memberi balasan atas jasa

dan kebaikan beliau-beliau dengan balasan terbaik dari sisiNya. Demikian pula penulis menyampaikan terimakasih kepada Prof. Dr. H. Said Aqil Husein al-Munawwar sebagai penguji eksternal yang sangat berarti memperkaya substansi bahasan disertasi ini.

Kepada Rektor IAIN Sunan Ampel yang terhormat Prof. Dr. H. Abd. A'la, M.Ag., penulis menghaturkan terima kasih tak terhingga yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk mengikuti *Sandwich Program* selama 3 (tiga) bulan di Canal Suezz University, Ismailia, Mesir dalam rangka mendapatkan penyelesaian disertasi ini. Dalam kaitan ini penulis, mengucapkan terima kasih tak terhingga kepada manajer Islamic Development Bank (IDB) Dr. H. Ahmad Zaini, MA. dan para staff IDB (Islamic Development Bank) IAIN Sunan Ampel atas bantuannya bagi terselenggaranya *Sandwich Program* tersebut. Kepada yang terhormat Prof. Dr. Abdurrahim Kurdi, pembimbing yang ditunjuk dari Canal Suezz University, penulis mengucapkan terima kasih atas bimbingan dan masukan berharganya bagi penyelesaian disertasi selama penulis di Mesir. Penulis juga menyampaikan terima kasih kepada KBRI Mesir, bapak Purnawirawan Jenderal Polisi Nurfaizi, khususnya jajaran Atase Pendidikan Indonesia di Mesir selama penulis melakukan *Sandwich Program* antara bulan Desember 2012 dan Maret 2013, Prof. Dr. H.Ahmad Sangidu, MA, selaku kepala, bapak H.Ahmad Mukhlason,MM dan bapak Cecep Taufiqurrahman, MA, selaku lokal staff atdik KBRI Mesir, mas Taufiq, mas Muhyiddin, Mas Sayyid, mas Angga Prilakusuma, mas Agus Susilo dan mas Nasiruddin yang membantu mempermudah tugas penulis selama di Mesir. Terima kasih tak pula penulis sampaikan secara khusus kepada *Sāḥib fi al-Safar*, teman seperjalanan selama 3 (tiga) bulan di Mesir, ustadh Muhammad Lathoif Ghazali, yang bersedia menjadi *Guide* yang tulus dan ikhlas selama di Mesir. Semoga Allah swt berkenan membalas jasa dan kebaikan mereka.

Terimakasih Kepada pimpinan Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA., selaku direktur, dan para asisten direktur Prof. Dr. H. Burhan Jamaluddin, MA, Prof. Dr. H. Zainul Arifin, MA (almarhum) dan Prof. H. Masdar Hilmy, P.hD. atas fasilitas kemudahan yang diberikan kepada penulis. Demikian pula penulis mengucapkan terima kasih kepada direktur periode sebelumnya, Prof. Dr. H. A. Zahro, MA beserta perangkatnya yang tidak bisa disebutkan semuanya, baik di akademik maupun di perpustakaan Pascasarjana dan Perpus Pusat UIN Sunan Ampel Surabaya.

Kepada pimpinan Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel, Prof. Dr. H. Sahid, M.Ag., (Dekan), Prof. Dr. H. Abu Azam al-Hadi, M.Ag., (Wadek I), Drs. Achmad Yasin, M.Ag., (Wadek II) dan Dr. Hj. Sri Warjiyati, SH (Wadek III) yang telah memberi kesempatan kepada penulis untuk mengambil program doktor dan menyelesaikan disertasi. Terima kasih kepada seluruh rekan sejawat bapak dan ibu dosen di lingkungan Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel atas kehangatan persahabatan dan doa restunya kepada penulis.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada pemerintah R.I cq Kementrian Agama Republik Indonesia yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk mendapatkan progam beasiswa di Program Pascarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya pada konsentrasi Hukum Islam tahun 2007. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada 14 rekan kelas Hukum Islam 2007 atas persahabatannya yang hangat dan mencerdaskan.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Abah Drs. H. Muhammad Achjar, M.Si. (almarhum), kepala Laboratorium Agama IAIN Sunan Ampel, kiai Drs. H. Misbahul Munir, M.Ag., selaku koordinator ketakmiran Masjid Ulul Albab IAIN Sunan Ampel, para pengelola Laboratorium Agama IAIN/UIN Sunan Ampel Dr. KH. Ilhamullah Sumarkan, M,Ag., Dr. H. Abd. Syakur, Dr. M. Lathoif Ghazali, M.Ag., Dr. H. M. Hadi Sucipto, M.Ag.,

Akhmad Fauzi, M.Pd.I., Aunur Rofiq, S.Ag., dan seluruh rekan yang berkhidmah di masjid Ulul Albab atas dorongan moril dan kehangatan persahabatan sehingga memungkinkan penulis untuk menyelesaikan disertasi ini.

Penulis persembahkan raihan jenjang akademik doktor ini secara khusus kepada ayahanda, H. Abdul Majid Usman dan Ibunda tercinta, Juwairiyyah atas siraman kasih sayang yang ditumpahkan kepada putra-putrinya secara tulus tanpa pamrih, penuh pengorbanan mulai dari air susu, air mata dan bahkan air darah yang dialirkan, penuh *tirakat* serta doa-doa yang tak henti-hentinya selalu dipanjatkan ke hadirat Allah. Kepada beliau, penulis mempersembahkan rasa hormat yang tinggi dan terima kasih tak terhingga. Semoga Allah swt senantiasa mengampuni dosa-dosa beliau berdua dan mengugerahkan rahmat-Nya.

Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada adik-adik penulis; Nurul Widad, Abdul Malik Amrullah, Ahmad Tobaroni, Jihan Fatmawati, Dani Danyalin dan Imam Suyuti atas dorongan semangat bagi penyelesaian disertasi ini.

Penulis menyampaikan ucapan terima kasih tak terhingga kepada istri tercinta, Endriani Septi Munanza, yang dengan penuh kesabaran dan ketelatenan mendampingi dan membantu penulis serta tidak henti-hentinya selalu memberikan dorongan kepada penulis untuk segera menyelesaikan disertasi ini. Semoga pengorbanannya yang tulus membuahkan limpahan rahmat, sakinah dan mawaddah dalam kehidupan keluarga penulis. Juga kepada Ananda tersayang Arina Bintan Lubbya Bilhanna dan ananda Queen Aishah Raihanun Maulidya, ketika berumur 11 bulan, merelakan untuk berpisah sementara dengan ayahnya demi penyelesaian disertasi ini selama di Mesir. Semoga mereka berdua menjadi putri yang salihah dan sukses hidupnya di dunia dan akherat.

Tak lupa pula penulis menyampaikan terimakasih kepada bapak Prof. Dr. Muktafi Sahal, M.Ag., yang telah memotivasi dan membantu mengedit naskah disertasi menjadi buku ini.

Akhirnya hanya kepada Allah swt, penulis menyembah dan berpasrah diri serta berharap semoga karya ini bermanfaat bagi penulis khususnya dan siapa pun yang dapat mengambil manfaat darinya umumnya. Tentu harapan penulis buku ini memberikan manfaat sebesar-besarnya kepada sejumlah besar orang yang membacanya.

Surabaya, Juni 2003

Dr. Abdul Basith Junaidy, M.Ag.

UNIVERSITAS QOMARUDDIN
YAYASAN PONDOK PESANTREN QOMARUDDIN
SAMPURNAN BUNGAH GRESIK
GRESIK

DAFTAR ISI

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sumber utama fiqih Islam adalah *naṣṣ-naṣṣ* dari Kitabullah dan Sunnah Rasulullah saw. Al-Qur'an merupakan induk dari shari'ah yang memuat prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah, sedangkan Sunnah memerinci cabang-cabang dan menyempurnakan penjelasannya. Tak seorangpun diperkenankan untuk memisahkan shari'ah dari dua sumber pokok ini, sebab keduanya merupakan tiang shari'ah dan referensinya.[11]

Kedudukan al-Qur'an dan shari'ah Islam seperti kedudukan konstitusi dalam perundang-undangan positif. Ia merupakan pedoman bagi Nabi Muhammad sendiri dan orang-orang sesudahnya. Namun, sifat konstituil yang dimiliki al-Qur'an menjadikannya hanya memuat penjelasan hukum-hukum menggunakan *naṣṣ* global (*ijmālī*) dan tidak menangani hal-hal parsial (*juz-ī*) dan teknis kecuali hanya sedikit.[22]

Al-Sunnah berada pada peringkat kedua sebagai sumber hukum Islam setelah al-Qur'an. Sebab ia memiliki fungsi sebagai penjelas kemujmalan al-Qur'an, mengurai kemusykilannya dan membatasi

---

1 Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2009), 5.

2 Musṭafā Aḥmad Zarqā', *al-Madkhal al-'Ām li al-Fiqh fī Ṣawbih al-Jadīd* (Damshik: Maṭba'ah al-Adīb, 1967), 61.

kemutlakannya. Di sisi lain, al-Sunnah juga merupakan sumber hukum yang mandiri, sebab di dalamnya ada hukum-hukum yang tidak dijelaskan dalam al-Qur'an seperti masalah warisan nenek yang hanya dijelaskan Nabi Muhammad lewat sunnahnya bahwa bagian waris nenek adalah seperenam harta warisan.

Selama Nabi masih hidup, segala persoalan diselesaikan dan diputuskan berdasarkan wahyu dan ijtihad Nabi, ketika tidak ada wahyu turun berkaitan dengan persoalan yang dibicarakan. Ijtihad pada masa Nabi tersebut terwujud dalam dua bentuk, yaitu Nabi sendiri melakukan ijitihad dan para sahabat melakukan ijtihad, baik dalam kasus yang terjadi di tempat yang jauh dari Nabi maupun yang dekat dengan Nabi.[33]

Sepeninggal Nabi, para sahabat bermusyawarah dan menggunakan *ra'y* dalam memutuskan perkara ketika tidak ada penjelasan di dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah. Mereka memiliki kapasitas pemahaman yang komprehensif terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah, karena lamanya bergaul dan menyaksikan sendiri proses turunnya shari'ah. Dalam banyak situasi, mereka mengerahkan kemampuan berpikir dan refleksinya untuk menggali kaedah-kaedah dasar dan tujuan moral dari berbagai tema-tema dalam al-Qur'an untuk diaplikasikan terhadap persoalan-persoalan baru yang belum ditetapkan hukumnya di dalam al-Qur'an.[44] Namun harus diakui bahwa kapasitas penguasaan sahabat terhadap shari'ah tidak sama. Hal itu disebabkan perbedaan latar belakang sosial, kapasitas mental dan psikologi mereka. Oleh karena itu, satu kasus yang sama secara historis, bisa memunculkan beragam pandangan yang bertolak belakang dari para sahabat.[55]

---

[3] Amir Syarifuddin, *Usul al-Fiqh* (Jakarta: Logos, 2000), 235.

[4] Mun'im A. Sirri, *Sejarah Hukum Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 33.

[5] Amir Syarifuddin, *Usul al-Fiqh,* 244.

Selanjutnya, para tabiin mendasarkan pendirian mereka pada pendapat para sahabat. Mereka berupaya memelihara hadis Rasulullah dan pendapat para sahabat. Di samping itu, para tabiin juga melakukan ijtihad secara mandiri. Ijtihad tersebut mengambil dua bentuk. *Pertama* adalah memprioritaskan pendapat seorang sahabat atas pendapat sahabat yang lain dan bahkan pendapat seorang tabiin diutamakan atas pendapat sahabat. *Kedua* adalah melakukan pemikiran rasional. Pembentukan hukum Islam dimulai, dengan cara kurang lebih profesional, di tangan para tabiin ini.[66]

Bersamaan dengan berakhirnya masa tabi'in, suatu periode dimulai dimana hadis Rasulullah dan pendapat serta keputusan pribadi para sahabat maupun para tabi'in beredar di setiap kota penting. Hadis-hadis Rasulullah dan pendapat pribadi-pribadi tersebut seringkali bertolak belakang satu sama lain dalam satu kasus yang sama di semua penjuru kota. Setiap kota di dunia Islam saat itu merupakan pusat pengetahuan hukum yang warganya dalam banyak hal mengikuti pendapat-pendapat ahli-ahli hukum lama di kota mereka. Pada saat itu, mazhab-mazhab hukum yang dipelopori sejumlah ahli hukum kota-kota Islam terlibat dalam kegiatan dan ikhtilaf yang intensif.[77]

Masa berikutnya mencatat bahwa proses pembentukan mazhab-mazhab baru tidak lagi didasarkan pada wilayah tertentu, akan tetapi didasarkan pada pribadi-pribadi ahli hukum terkenal. Terbentuknya mazhab-mazhab hukum tersebut melalui suatu proses yang panjang dan bebas yang berlangsung di daerah-daerah yang berbeda-beda semenjak masa Islam yang paling awal. Dengan terjadinya kristalisasi mazhab-mazhab tersebut, orang mulai menggantungkan diri, terutama pada pendapat hukum dari para ahli hukum terkenal dan hak untuk berijtihad mulai dibatasi dan pada

---

[6] Ahmad Hasan, *Ijitihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Pustaka, 1984),18.

[7] Ibid., 23.

gilirannya dinyatakan tertutup, yang sebelumnya terbuka bagi setiap muslim yang cakap[8]. Namun, penelitian yang sistematis dan kronologis terhadap sumber-sumber hukum oleh Wael.B. Hallaq membuktikan bahwa pandangan mengenai sejarah ijtihad tersebut sepenuhnya tidak berdasar dan tidak akurat. Hallaq mengemukakan bukti-bukti bahwa pintu ijtihad tidak tertutup, baik dalam teori maupun praktek. Sebab ijtihad merupakan satu-satunya sarana yang memungkinkan ahli hukum untuk mencapai pendapat-pendapat hukum yang dititahkan Tuhan. Bahkan semua kelompok dan individu yang menolaknya pada akhirnya dikeluarkan dari Sunnisme. Dalam kaitan ini, Hallaq menulis: "Dengan analisa kronologis pada literatur yang relevan mengenai persoalan ini sejak abad IV H/ke X M dan seterusnya, maka akan menjadi jelas bahwa para ahli hukum yang mampu berijtihad telah ada hampir pada setiap masa; ijtihad digunakan dalam menunjukkan hukum positif (fiqih) setelah pembentukan mazhab-mazhab; sampai pada tahun 1500 Masehi, tidak ada sebutan apapun terhadap frase *insidād bāb al-ijtihād* (tertutupnya pintu ijtihad) atau mengenai ungkapan yang mungkin bersinggungan dengan gagasan penutupan pintu ijtihad dan habisnya para mujtahid tidak menghalangi para ahli hukum untuk mencapai konsensus terhadap persoalan ini."[9]

Menurut Hallaq, konsensus semacam ini dihalangi oleh 3 (tiga) faktor. *Pertama* adalah terus-menerus adanya para mujtahid terkemuka sampai abad X H/XVI M. Walaupun sejumlah mujtahid berkurang secara drastis setelah periode ini, namun seruan kepada ijtihad dilanjutkan secara penuh semangat oleh para pembaharu pra-modern. *Kedua* adalah praktek kaum muslimin untuk memilih seorang *mujaddid* pra peralihan tiap abad. *Ketiga* adalah penen-

---

8 Ibid., 23.

9 Wael. B. Hallaq, *Was the Gate of Ijtihad Closed?* (New York: International of Middle East Studies, 16, I, (1994) 6-7.

tangan mazhab Hanbali yang didukung oleh para ahli hukum Shafi'i terhadap klaim *tertutupnya pintu ijtihad* (*insidād bāb al-ijtihād*).[10]

Hanabilah sebagai pembela yang kukuh terhadap eksistensi mujtahid mengajukan hadis-hadis yang menyatakan bahwa mujtahid tetap eksis hingga munculnya gerakan anti Islam, manusia yang menjadi tanda akan datangnya hari pengadilan.[11]

Pada abad XI H/XVII M muncul sejumlah persoalan hukum baru yang penting bagi kehidupan ekonomi dan sosial dalam kesultanan Uthmaniyah. Masalah-masalah tersebut telah ditangani oleh berbagai ahli hukum yang tidak dikenal sebagai mujtahid namun diselesaikan melalui penalaran hukum yang didasarkan pada sumber suci dan penyimpulan analogis tanpa keraguan sedikitpun. Penanganan masalah oleh orang yang bukan mujtahid ini menuai kritik dari beberapa ahli hukum. Sebab menurut mereka, ijtihad hanya bisa dilakukan oleh para pendiri mazhab saja. Kritikan ini justru mendapatkan respon balik dari para pembela ijitihad di abad XIII H/XVIII M. Mereka melancarkan serangan tajam tidak hanya kepada orang-orang yang mengklaim bahwa para mujtahid telah habis dan bahwa pintu ijtihad telah tertutup, tetapi juga terhadap esensi *taqlīd* yang telah mengakar di masyarakat. Yang paling menonjol di antaranya adalah Shah Wali Allah (w.1176 /1762), Ṣanʿānī (w.1182/1768), Ibn ʿAbd al-Wahhāb (w.1202/1787), Ibn Muʿammar (w.1225/1810), Shawkānī (w.1255/1839) dan Ibn ʿAli al-Sanūsī (w.1313/1895).[12]

Pada abad ke 19 Masehi, beberapa tokoh pembaharu menyadari bahwa salah satu sebab dari kemunduran Islam adalah anggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Mereka bersikeras menegaskan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup dan tak ada orang yang

---

[10] Ibid., 33.

[11] Wael. B. Hallaq, *On The Origins of Controversy about the Existence of Mujtahids and Gate of Ijtihad* (Paris: Studia Islamika, 63, 1986, 139.

[12] Wael. B. Hallaq, *Was The Gate of Ijtihad Closed* ?, 32.

berhak menutupnya. Hal itu secara samar-samar diungkapkan oleh shaikh Tahtawi (w.1873 M) di Mesir pada pertengahan pertama abad ke 19 Masehi dan kemudian secara tegas oleh Jamāl al-Dīn al-Afghānī (w. 1897 M), Muhammad Abduh (w. 1905 M), Sayyid Ahmad Khan (w.1898 M) dan lain-lain pada pertengahan abad ke 19 Masehi.[13]

Pada abad ke 20 Masehi telah umum diakui bahwa pintu ijithad tidak tertutup. Salah seorang tokoh pembaharu Islam abad ke 20 Masehi adalah shaikh Muhammad Abu Zahrah (1898-1974), seorang ulama besar Mesir dan seorang ahli hukum Islam terkemuka di dunia. Zahrah menegaskan bahwa tak seorangpun berhak menutup pintu ijtihad yang telah dibukakan Allah bagi akal manusia. Jika ada yang menyatakan demikian, pasti ia tidak memiliki dalil yang menjadi pijakan dan penutupan itu menjauhkan umat manusia dari al-Qur'an, al-Sunnah dan *athār* ulama salaf yang saleh.[14]

Dalam melakukan ijtihad, Zahrah memerlukan metode ijtihad. Untuk keperluan tersebut, ia telah menulis buku yang berjudul *Uṣūl al-Fiqh*. Dalam karya tersebut, Abu Zahrah mengemukakan cara-cara *istinbāṭ* hukum dari sumber-sumbernya. Untuk melakukan *istinbāṭ*, seseorang harus memenuhi seperangkat kualifikasi yang intinya adalah pengetahuan yang memadai dan mendalam tentang substansi materi sumber-sumber hukum dan perangkat yang dipakai sebagai penunjangnya[15].

Namun karya *Uṣūl al-Fiqh*nya berbeda dengan karya sejenis sebelumnya Dalam menulis kitab *Uṣūl al-Fiqh*, Abu Zahrah membebaskan diri dari segala ikatan mazhab. Ia menampilkan suatu kitab *uṣūl al-fiqh* lintas mazhab dengan metode komparatif. Pendapat para ahli usul (*uṣūliyyūn*) dikemukakan lengkap dengan

---

[13] Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung : Mizan, 2000), 1999.

[14] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah*, 343.

[15] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 341-342.

ḥujjah-ḥujjah naqlīyah baik dari *naṣṣ* al-Qur'an dan al-Sunnah maupun *ḥujjah-ḥujjah 'aqlīyah*. Kemudian ia mengadakan proses pembandingan satu sama lain dengan komentar-komentar dan kritik-kritik terhadap kelebihan-kelebihan maupun kelemahan-kelemahan masing-masing. Akhirnya, ia melakukan pertarjihan dan menetapkan salah satu pendapat yang ia dukung dengan argumentasi yang luas dan mendalam. Pentarjihan yang dilakukannya merupakan hasil pemikiran orisinalnya. Namun, kadang-kadang, ia mengemukakan berbagai pendapat yang ada tanpa mengomentari sama sekali.

Abu Zahrah memang *bukan mujtahid* mutlak sebagaimana para imam pembangun mazhab empat dan mazhab-mazhab lain yang telah punah, namun pentarjihannya baik dalam bidang *uṣūl al-fiqh* maupun *fiqh* ia lakukan berdasar tolok ukur tertentu. Zahrah termasuk fuqaha' modern yang mengikuti alur pemikiran *utilitarian*, menurut kategori yang dibuat Wael. B. Hallaq. Sebab kajian-kajian dan pentarjihan yang ia lakukan lebih didasarkan pada pencapaian *maṣlaḥah* melalui teori *maqāṣid al-sharī'ah* yang telah dikembangkan oleh imam al-Shatibi. Beberapa fuqaha' ulama ia tarjihkan berdasar teori ini. Dalam mengupas *maṣlaḥah* dan menyokong argumen-argumen untuknya, Zahrah seringkali meminjam pemikiran Jeremy Bentham (1748-1832) dan John Stuart Mill (1806-1873), keduanya filsuf Utilitarian Inggris terkemuka. Hal itu diakui oleh Zahrah secara terus terang.[16] Ini merupakan temuan yang menarik untuk ditelusuri lebih lanjut dalam penelitian yang mendalam untuk mendapatkan gambaran yang utuh tentang kaitan teori maslahah dan filsafat utilitarianisme.

Sesungguhnya, teori *Maqāṣid al-Sharī'ah* dengan pendekatan *maṣlaḥah* memang bukan hal baru dalam kajian *uṣūl al-fiqh*.

---

[16] Abū Zahrah, *Mālik: Ḥayātuh wa-'Asruh, Arāuh wa fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 313-319. dan Abū Zahrah, *Al-Mujtama' al-Insānī fī Ẓill al-Islām* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 60.

Namun upaya Zahrah untuk menggali dan mengungkap teori ini dengan kacamata filsafat utilitarianisme dalam rangka memecahkan problematika hukum Islam kontemporer merupakan capaian yang layak untuk dikaji.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan alasan pemilihan tokoh tersebut di atas, di sini akan dikemukakan beberapa kemungkinan yang diduga sebagai masalah, yaitu:

1. Kedudukan dan peran Abu Zahrah dalam percaturan hukum Islam di masanya.
2. Metode ijtihad Abu Zahrah dalam mengistinbatkan hukum dari naṣṣ al-Qur'an dan al-Sunnah
3. Pandangan Abu Zahrah tentang metode maṣlaḥah.
4. Argumen utilitarian yang dipakai Abu Zahrah untuk menyokong maṣlaḥah sebagai metode Istinbāṭ al-Aḥkām.
5. Bidang-bidang yang menjadi wilayah ijtihad Abu Zahrah
6. Relevansi metode ijtihad Abu Zahrah dengan perkembangan ijtihad kontemporer dalam memecahkan masalah-masalah baru yang muncul
7. Penerapan maslahah sebagai metode Istinbāṭ al-Aḥkām dengan argumen Utilitarianisme dalam beberapa kasus hukum perdata dan hukum pidana Islam

C. Rumusan Masalah

Berdasar latar belakang alasan pemilihan judul dan identifikasi masalah di atas, maka masalah yang hendak dikaji dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut.

1. Bagaimana pandangan Abu Zahrah tentang maṣlaḥah sebagai metode Istinbāṭ al-Aḥkām?

2. Bagaimana argumen utilitarianisme digunakan Abu Zahrah untuk mendukung maṣlaḥah sebagai metode Istinbāṭ al-Aḥkām?
3. Bagaimana penerapan maṣlaḥah sebagai metode Istinbāṭ al-Aḥkām dengan argumen utilitarianisme dalam beberapa kasus hukum perdata dan hukum pidana Islam?

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Sebagaimana rumusan masalah di atas, maka tujuan dan manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Menjelaskan pandangan Abu Zahrah tentang maṣlaḥah sebagai metode Istinbāṭ al-Aḥkām?
2. Memaparkan argumen utilitarianisme yang digunakan Abu Zahrah untuk mendukung maṣlaḥah sebagai metode Istinbāṭ al-Aḥkām?
3. Memaparkan penerapan maṣlaḥah sebagai metode Istinbāṭ al-Aḥkām dengan argumen utilitarianisme dalam beberapa kasus hukum perdata dan hukum pidana Islam?

BAB II

GAMBARAN UMUM TENTANG UTILITARIANISME

A. Ide Kebaikan dan Kebahagiaan pada Filsafat Etika Zaman Yunani

Dalam menilai sesuatu, manusia memerlukan alat ukur khusus. Untuk mengukur panjang atau pendek sesuatu, manusia memerlukan meteran. Untuk mengukur berat atau ringan sesuatu, manusia memerlukan timbangan. Untuk mengukur kecepatan, manusia memerlukan barometer. Demikian pula, untuk mengukur tindakan manusia, baik atau buruk, manusia memerlukan alat ukur tertentu. Ilmu yang mempelajari apa yang seharusnya dilakukan manusia dan apa yang seharusnya tidak dilakukan disebut ilmu etika *(ʻilm yabḥath fī al-insān min nāḥiyah mā yanbaghī an yakūna ʻalayh*). Dalam ilmu etika dipelajari juga alat ukur baik atau buruk suatu perbuatan manusia.[1]

Sejak dulu sampai hari ini, manusia memiliki pandangan yang beragam mengenai ukuran baik dan buruk. Menurut Sidgwick, sejarah filsafat etika dimulai dari ajaran-ajaran Sokrates. Ia telah merintis penebaran benih utama dalam kajian filsafat etika pada ilmuwan Yunani sesudahnya. Oleh karena itu, ia dapat dipandang sebagai perintis ilmu etika. Ia memiliki perhatian yang serius dalam

---

[1] Manṣūr ʻAli Rajab, *Taammulāt fī Falsafat al-Akhlāq* (Kairo : Dār al-Mukhaymar, 1953), 9 dan 75.

mengkaji makna ‘keutamaan’. Kesimpulan akhirnya menyatakan bahwa ada hubungan erat antara keutamaan dan kebahagiaan dan antara kerendahan dan kebodohan. Pembicaraan kebahagiaan etis dalam filsafat Yunani tidak dapat dilepaskan dari keutamaan yang digagas Sokrates untuk pertama kalinya. Kebahagiaan hanya dapat diraih seseorang yang memiliki sifat utama. Manusia akan mengusahakan sifat utama demi mendapatkan kebahagiaan. Plato kemudian menumbuhkembangkan benih yang telah ditanam gurunya, Sokrates. Menurut Plato, dalam diri manusia ada tiga potensi, yaitu berfikir, marah dan nafsu. Masing-masing potensi memiliki keutamaan tersendiri. Potensi berfikir melahirkan keutaman bijaksana, potensi marah melahirkan keutamaan keberanian dan potensi nafsu melahirkan keutamaan menjaga diri dari perbuatan tercela. Namun tiga keutamaan ini hanya dapat terwujud dengan adanya keutamaan yang keempat, yaitu keutamaan keadilan. Menurut Plato orang adil pasti bahagia, meski pun ditimpa banyak musibah dan hidupnya sunyi dari kelezatan dan kenikmatan. Meski pun demikian, Plato belum meletakkan tolok ukur kebahagiaan untuk menimbang baik atau buruknya perbuatan dalam tataran etika. Ia hanya menjelaskan bahwa kebahagiaan senada dengan keutamaan dan bahwa keutamaan merupakan tujuan utama perilaku manusia.[2]

Selanjutnya Aristoteles mendalami lebih lanjut pandangan gurunya, Plato, pada tataran lebih empirik. Aresto merupakan filosof pertama yang mengkaitkan keutamaan dan kebahagiaan secara tegas. Berbeda dengan pendahulunya, Aristo menjadikan keutamaan sebagai sarana untuk tujuan yang labih tinggi, yaitu kebahagiaan. Ia membagi keutamaan menjadi dua, yaitu keutamaan moral dan keutamaan akal. Keutamaan moral dapat dicapai dengan tindakan moderat (tengah-tengah) antara dua sisi keutamaan, baik

[2] Abd al-Ḥayy Muhammad Qābīl, *al-Madhāhib al-Akhlāqīyah fī al-Islām: al-Wājib wa al-Saʻādah* (Kairo: Dār al-Thaqāfah, 1984), 133-4.

dalam berperilaku maupun berperasaan. Sedangkan keutamaan rasio merupakan sarana menuju kebenaran. Kebahagiaan manusia hanya dapat diraih melalui kehidupan rasional dalam bentuk paling sempurna. Kesimpulannya, potensi istimewa manusia, berupa akal, hanya dapat menjadi sempurna melalui dua keutamaan. Dengan keutamaan moral, tujuan yang hendak diraih menjadi baik dan dengan keutamaan pengaturan (*tadbīr*), jalan yang hendak ditempuh menjadi baik juga.[3]

Atas dasar itu, sebagian besar ahli etika sesudah Aristoteles menyatakan bahwa alat ukur baik dan buruk adalah kebahagiaan (*al-sa'ādah*). Kebahagiaan merupakan tujuan akhir kehidupan. Aristo menggerakkan seluruh manusia untuk melakukan sesuatu. Jika seluruh perbuatan manusia dianalisis, maka semuanya mengarah kepada kebahagiaan. Tindakan belajar, mencari uang, menikah, mengarang, menulis, mengajar dan bekerja di pabrik, semuanya ditujukan untuk menghasilkan kebahagiaan.[4]

Namun 'kebahagiaan' adalah ungkapan yang belum jelas. Sebagian orang menyatakan bahwa kebahagiaan adalah menghasilkan kenikmatan dan menjauhi kesengsaraan. Kenikmatan menjadi alat ukur perbuatan. Perbuatan diukur berdasar kuantitas kenikmatan yang dihasilkannya. Ini baik karena lebih banyak

---

[3] Hal ini bukan berarti Aristoteles mengingkari kebahagiaan yang berada di bawahnya. Menurutnya ada kebahagiaan yang berada di bawahnya, yaitu kebahagiaan yang timbul dari benda materi, semisal makan, minum, menikah dan lain-lain, dan kebahagiaan yang timbul dari tindakan politis atau tindakan umum lainnya. Ia menyebut keduanya sebagai kebaikan ekstrinsik. Keduanya memiliki peran untuk mewujudkan kebahagiaan dalam diri manusia. Menurutnya, seseorang tidak mungkin menjadi bahagia ketika tidak memiliki teman, kekayaan dan peran politik. Meski demikian, ia menjunjung tinggi kehidupan orang bijak. Orang bijak dapat hidup bahagia meskipun ditimpa banyak musibah dalam hidupnya, selama ia tidak melakukan perbuatan tercela atau buruk. Sebab, ia mengetahui cara menghadapi gejolak zaman dengan tetap menjaga kehormatannya, Ibid.,137-145.

[4] Aḥmad Amīn, *Kitāb Al-Akhlāq* (Kairo : Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1931), 32.

menghasilkan kenikmatan dan ini buruk karena menimbulkan lebih banyak kesengsaraan. Yang menjadi persoalan adalah kebahagiaan siapa yang diukur. Kebahagiaan diri pribadi manusia ataukah kebahagiaan orang lain (umum). Atas dasar itu, muncul dua teori kebahagiaan yaitu kebahagiaan atau kenikmatan pribadi atau *Egoistic Hedonisme*, yang menyatakan bahwa manusia seharusnya menghasilkan kenikmatan terbesar untuk dirinya sendiri dan kebahagiaan atau manfaat umum atau *Universalistic Hedonism* atau *Utilitarianism*, yang menyatakan bahwa manusia seharusnya mengupayakan sebesar-besarnya kenikmatan untuk manusia, bahkan untuk semua makhluk hidup yang merasakan dampaknya. [5]

Egoistic Hedonisme sebagai suatu aliran dalam filsafat moral sudah ditemukan pada zaman Yunani. Aristippos dari Kyrene (433-355 sM), seorang murid Aristoteles merupakan orang pertama yang menyuarakannya. Baginya, tujuan akhir bagi kehidupan adalah mendapatkan kesenangan dan menjauhkan diri dari ketidaksenangan. Kesenangan, menurutnya, harus bersifat badani, aktual dan individual. Yang baik adalah kenikmatan kini dan di sini. Akan tetapi, ada batasan untuk mencari kesenangan. Pembatasan itu dilakukan dengan upaya pengendalian diri. Pengendalian diri tidak sama dengan meninggalkan kesenangan. Yang penting adalah mempergunakan kesenangan dengan baik dan tidak membiarkan diri dikuasai olehnya, sebagaimana orang yang menggunakan kuda atau perahu tidak berarti ia meninggalkannya, akan tetapi menguasainya menurut kehendaknya. Ia menambahkan bahwa manusia harus membatasi diri pada kesenangan yang diperoleh

---

[5] Ahmad Amin menerjemahkan *Egoistic Hedonisme* dan *Universalistic Hedonism* dengan ungkapan *Madhhab al-Sa'ādah al-Shakhshīyah* dan *Madhhab al-Sa'ādah al-'Āmmah*. Sedangkan Taufiq Thawil menerjemahkan untuk yang pertama *Madhhab al-Ladhdhah al-Anānī* dan untuk yang kedua *Madhhab al-Manfa'ah*, Lihat. Ibid., 33-35 da n Taufiq al-Thawil, *Madhhab al-Manfa'ah al-'Āmmah fī Falsafah al-Akhlāq* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1953), 41 dan 75.

dengan mudah dan tidak perlu mengusahakan kesenangan dengan susah payah serta kerja keras.[6]

Filsuf Yunani yang melanjutkan tradisi Hedonisme adalah Epikuros (341-270 sM) yang memimpin sekolah filsafat di Athena. Menurutnya, secara kodrat setiap manusia memiliki tujuan hidup untuk mencari kesenangan. Namun pengertiannya tentang kesenangan lebih luas daripada Aristippos. Sebab Epikuros mengakui adanya kesenangan yang melampaui kesenangan badani, yaitu kesenangan rohani. Ia juga tidak membatasi pada kesenangan aktual saja, akan tetapi juga kesenangan masa lampau dan masa mendatang, karena kehidupan harus dipandang secara keseluruhan. Epikuros membagi tiga macam keinginan, *pertama*, keinginan alamiah yang perlu (seperti makanan), *kedua,* keinginan alamiah yang tidak perlu (seperti makanan yang enak), dan *ketiga*, keinginan yang sia-sia (seperti kekayaan). Baginya, hanya keinginan macam pertama harus dipuaskan dan hanya pemuasannya secara terbatas yang dapat menghasilkan kesenangan yang paling besar. Dengan demikian, tidak semua keinginan harus dipuaskan dan tidak semua kesenangan harus dimanfaatkan. Atas dasar itu, Epikuros menganjurkan agar sedapat mungkin manusia hidup terlepas dari keinginan. Dengan cara itu, manusia akan mencapai *ataraxia*, ketenangan jiwa atau keadaan jiwa seimbang.[7]

Hedonisme egois sebagaimana dijelaskan di atas tidak saja merupakan suatu pandangan moral pada permulaan sejarah filsafat, akan tetapi di kemudian hari sering muncul kembali dalam pelbagai variasi. Tendensi hedonistis tampak pada pandangan banyak filsuf di kemudian hari, terutama pada para filsuf Utilitarian semacam Jeremy Bentham dan John Stuart Mill. Dalam pendangan-pandangan moral mereka masih terdengar dengan jelas suatu nada hedonistis. Akan

---

[6] K. Berten, *Etika* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), 235-6.

[7] Ibid., 236-7.

tetapi dalam bentuk modernnya sifat individualistis dan egoistis dari hedonisme Yunani Kuno telah ditinggalkan. Hedonisme yang menjiwai pemikiran modern itu telah mengakui dimensi sosial sebagai faktor yang tidak bisa diabaikan.[8]

Secara garis besar, sistem etika yang berlaku di dunia dibagi menjadi dua kelompok besar; sistem *teleologis* (terarah pada tujuan) atau *al-ʿamal bi iʿtibār natāijih*[9], dan sistem *deontologi* (*deon*: apa yang harus dilakukan; kewajiban) atau *al-ʿamal bi iʿtibār ghard al-ʿāmil minh.*[10] Dalam sistem teleologis, baik tidaknya perbuatan diukur

---

8 Ibid., 241-2.

9 Suatu tindakan dikatakan bermoral tergantung apa hasil yang diakibatkannya. Seperti menetapkan suatu perbuatan dipandang bermanfaat atau merugikan didasarkan pada akibat yang ditimbulkannya. Ahmad Amin tidak sepakat memasukkan label manfaat atau merugikan pada ruang lingkup tindakan bermoral. Menurutnya tindakan bermoral hanya mengandung nilai baik atau buruk, bukan manfaat atau merugikan. Lihat Ahmad Amin, *Kitāb Al-Akhlāq*, 21.

10 Suatu tindakan dikatakan bermoral tergantung pada maksud atau niat pelakunya, bukan pada hasil akhirnya. Suatu perbuatan dipandang baik jika didorong oleh niat baik, meskipun menghasilkan keburukan dan dipandang buruk jika didorong oleh maksud atau niat buruk, meskipun menghasilkan kebaikan. Karena itu, sebelum menetapkan hukum atas suatu perbuatan, harus dikuak terlebih dahulu maksud pelakunya. Jika ditanya: apakah baik atau buruk membakar uang kertas yang banyak jumlahnya? Hal itu hanya bisa dijawab dengan meneliti niat pelakunya. Jika dimaksudkan untuk membalas dendam, maka perbuatan itu buruk. Namun jika dimaksudkan menjerakan pemiliknya karena digunakan untuk menyuap penegak hukum, maka ia merupakan perbuatan baik. Namun Ahmad Amin mengingatkan, agar sebelum melakukan suatu perbuatan, seseorang mempertimbangkan secara mendalam akibat-akibat yang ditimbulkan. Seperti, berdasarkan diagnosa sebelumnya, tim medis sepakat untuk melakukan operasi pada seorang pasien. Ternyata, pasien itu meninggal akibat operasi tersebut. Menurut Amin, perbuatan tim medis itu baik karena didorong oleh niat baik untuk menyembuhkan. Akan tetapi mereka dipandang buruk, jika mampu untuk mempertimbangkan akibat kesepakatannya dengan melakukan diagnosa yang teliti dan mendalam, namun mereka tidak melakukannya. Jadi, buruknya perbuatan mereka terletak pada sikap *sembrono* dalam memilih tindakan medis dan tidak teliti dalam mempertimbangkan akibat tindakan medis mereka. Ibid., 22.

berdasarkan konsekuensinya. Karena itu, sistem-sistem ini disebut juga sistem *konsekuensialistis*. Sistem ini berorientasi pada tujuan perbuatan. Salah satu aliran etika yang termasuk dalam sistem ini adalah Utilitarianisme. Dalam Utilitarianisme, tujuan perbuatan moral adalah memaksimalkan kegunaan atau kebahagiaan bagi sebanyak mungkin orang. Sementara itu, sistem *deontologi* adalah sistem etika yang tidak mengukur baik tidaknya suatu perbuatan berdasarkan hasilnya, melainkan semata-mata berdasarkan maksud si pelaku dalam melakukan perbuatan tersebut. Sistem ini tidak menyoroti tujuan yang dipilih bagi perbuatan atau keputusan seseorang, melainkan semata-mata wajib tidaknya perbuatan dan keputusannnya.[11]

B. Tokoh Utama Utilitarianisme

Pada abad ke-18, Eropa dan Amerika menyaksikan suatu gerakan umum yang terarah pada pengakuan yang lebih besar pada hak-hak asasi manusia dan kesetaraan sosial (*sosial equality*), nilai individual, batas kemampuan manusia dan hak dan kebutuhan pada pendidikan. Selama periode ini, yang lebih dikenal *Enlightenment*, para penguasa dan cendekiawan memiliki pendirian yang sama bahwa rasio manusia, rasionalitas, memegang peran kunci bagi masa depan dalam kerangka pengembangan ilmu pengetahuan dan perubahan sosial (*sosial change*). Periode ini juga disebut *The Age of Reason,* bukan hanya karena manusia bersikap rasional saat itu, akan tetapi karena rasio merupakan impian (ideal) di bidang sosial, sains maupun filsafat. Peradaban telah bergerak ke arah apresiasi terhadap rasionalitas, namun yang lebih tepat dikatakan bahwa gerakan itu dimotivasi oleh pemikiran pemikir-pemikir tertentu. Salah seorang penggeraknya adalah ahli hukum dan filsuf Inggris, Jeremy Bentham (1748-1832) dan John Stuart Mill (1806-1873).[12]

---

[11] K. Bertens, *Etika,* 250.

[12] Ibid., 215.

1. Jeremy Bentham

a. Biografi Jeremy Bentham

Jeremy Bentham (1748-1832), merupakan filsuf utilitarian Inggris, ahli ekonomi dan ahli hukum teoritis, yang memiliki pengaruh besar dalam melakukan reformasi pemikiran pada abad ke-19 baik di Inggris maupun pada level Dunia. Dia dijuluki sebagai *Luther of the Legal World* (Luther dalam bidang Hukum), sebab pada akhir abad ke-18 Masehi, sistem hukum Inggris yang kuno, korup dan belum direformasi bisa dipandang sebagai agama nasional, sementara ia tidak hanya berani menentangnya, akan tetapi juga mencipta suatu stuktur hukum baru, yang menarik banyak penganut dan pada akhirnya mengilhami terjadinya reformasi. Ia telah melakukan kritik radikal dan rekonstruksi terhadap semua institusi Inggris baik di bidang ekonomi, moral, agama, pendidikan, politik maupun hukum.[13]

Bentham dilahirkan pada 15 Februari 1748 di Red Lion Street, Houndsditch, London sebagai putra dari seorang Pengacara. Dikatakan, ia termasuk anak jenius, karena pada umur 3 tahun sudah bisa membaca dengan penuh minat *History* karya Paul de Rapin dan mulai mempelajari bahasa Latin. Sebagian besar masa kecilnya dihabiskan dengan penuh keceriaan di dalam asuhan dua neneknya di pedesaan. Di Westminster School, ia memiliki prestasi menonjol dalam bidang bahasa Yunani dan bahasa Latin. Pada tahun 1760, ia melanjutkan pendidikannya ke Queen College, Oxford, di mana kecerdasannya nampak melalui perkenalannya dengan buku *Logic* karya Robert Sunderland. Setelah lulus, pada November tahun 1763, ia memasuki studinya di *Lincoln' Inn* dan bertindak sebagai siswa pada *King's Bench*, dimana ia bisa mendengarkan dengan penuh

---

[13] International Headquarters, Jeremy Bentham, *The Encyclopedia Americana*, Vol. 27 (Kanada: Grolier Incorporated, 1978), 559.

gairah terhadap nasehat-nasehat Lord Mansfield pada Desember 1763.[14]

Pada tahun 1788, Bentham bekerja keras untuk menemukan prinsip-prinsip legislasi. Sebuah karya besar yang membuatnya dikenal selama bertahun-tahun kemudian adalah *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, yang diterbitkan pada tahun 1789. Dalam buku ini, Bentham mendefinisikan prinsip Utilitas. Ketenaran karya ini menyebar secara luas dan cepat. Bentham mendapatkan kewarganegaraan Prancis pada tahun 1792, dan saran-sarannya diterima dengan penuh hormat oleh negara-negara Eropa dan Amerika. Demikian pula, ada banyak tokoh dunia yang rajin berkoresponden dengannya; salah satu dari mereka adalah Muhammed Ali. Pada tahun 1817, ia menjadi anggota majelis pada *Lincoln's Inn*. Bentham berambisi untuk menyiapkan buku undang-undang, baik untuk konsumsi dalam negeri maupun luar negeri. Kodifikasi hukum merupakan fokus utama aktifitasnya, namun ia tampaknya meremehkan kesulitan-kesulitan intrinsik dalam tugas ini dan kebutuhan akan perlunya keragaman institusi yang diadaptasikan pada tradisi dan peradaban negara-negara yang berbeda. Pada tahun 1823, Bentham membantu pendirian *Westminster Review* (1824), jurnal utilitarian yang pertama, untuk menyebarkan prinsip-prinsip radikalisme filosofis dan juga pendirian University College. Bentham meninggal pada 6 Juni 1932 di Queen Square dalam umur 85 tahun. Sesuai dengan wasiatnya, tubuhnya dibedah di hadapan rekan-rekannya. Kemudian, kerangkanya dikonstruksi dengan dipenuhi lilin dan pakaiannya dikenakan pada kerangka tersebut. Patung Bentham tersebut disimpan di University College, London.[15]

---

[14] The University Of Chicago , Jeremy Bentham, *A New Survey Of Universal Knowledge : Encyclopaedia Britannica*, Vol. 3 (Chicago : William Benthon Publisher, 1965), 485.

[15] Ibid., 486.

b. Pemikiran Utilitarianisme Jeremy Bentham

Pada masa Bentham, dunia feodal telah lenyap. Namun masyarakat terbagi menjadi tiga lapisan, yakni kelas atas, kelas menengah dan kelas buruh, dan Revolusi Industri baru dimulai. Keadaan masyarakat kelas bawah dalam hirarki sosial sangat memilukan. Hak-hak di bidang peradilan bisa dibeli, dalam arti, orang yang tidak memiliki sarana untuk membelinya, maka tidak akan mendapatkan hak-hak tersebut. Tidak ada undang-undang yang mengatur buruh anak sehingga eksploitasi terhadap mereka terjadi di tempat kerja. Hal itu tumbuh subur pada masa Bentham. Ia melihat hal itu sebagai ketidakadilan yang memilukan sehingga mendorongnya menemukan cara terbaik untuk merancang kembali (*redesign*) sistem yang tidak adil ini dalam bentuk aturan moral yang simpel yang bisa dipahami semua orang baik kaya maupun miskin. Bentham mengatakan bahwa yang baik (*good*) adalah yang menyenangkan (*pleasurable*), dan yang buruk (*bad*) adalah yang menyakitkan (*pain*). Dengan kata lain, *hedonisme* (pencarian kesenangan) adalah basis teori moralnya, yang biasa disebut *Hedonistic utilitarianism*. Nilai utama adalah kebahagiaan atau kesenangan yang merupakan nilai intrinsik. Sementara apa pun yang membantu pencapaian kebahagiaan atau menghindari penderitaan adalah nilai instrumental. Oleh karena boleh jadi kita melakukan sesuatu yang menyenangkan dalam rangka mendapatkan sesuatu lain yang menyenangkan juga, maka kesenangan memiliki dua nilai, yaitu intrinsik dan instrumental.[16]

Aliran Utilitarianisme merupakan tradisi pemikiran moral yang berasal dari Inggris, yang kemudian menyebar ke seluruh kawasan yang berbahasa Inggris. David Hume (1711-1776), filsuf Skotlandia, merupakan pemrakarsa awal penting bagi pertumbuhan dan perkembangan aliran ini. Ia telah menemukan istilah Utilitarianism.

---

[16] Nina Rosenstand, *The Moral of The Story: An Introduction to Ethics* (New York: McGraw-Hill, 2005), 216.

Hume yakin bahwa baik adalah tindakan yang memiliki *utility* dalam arti *tindakan itu membuatmu dan banyak orang lain menjadi bahagia*. Namun, ia tidak pernah mengembangkan ide ini dalam suatu teori yang komprehensif. Baru kemudian, Utilitarianisme dalam bentuknya yang matang dikembangkan oleh filsuf Inggris, Jeremy Bentham (1748-1832), sebagai sistem moral bagi abad baru, melalui bukunya yang terkenal *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* 1789). Menurut Bentham, utilitarianisme dimaksudkan sebagai dasar etis-moral untuk memperbaharui hukum Inggris, khususnya hukum pidana. Dengan demikian, Bentham hendak mewujudkan suatu teori hukum yang kongkret, bukan yang abstrak. Ia berpendapat bahwa tujuan utama hukum adalah untuk memajukan kepentingan para warga negara dan bukan memaksakan perintah-perintah Tuhan atau melindungi apa yang disebut hak-hak kodrati. Oleh karena itu, Bentham beranggapan bahwa klasifikasi kejahatan dalam hukum Inggris sudah ketinggalan zaman dan karenanya harus diganti dengan yang lebih *up to date*. Melalui buku tersebut, Bentham menawarkan suatu klasifikasi kejahatan yang didasarkan atas berat tidaknya pelanggaran dan yang terakhir ini diukur berdasarkan kesusahan dan penderitaan yang diakibatkannya terhadap para korban dan masyarakat.[17]

Menurut Bentham, Hukum Inggris yang berlaku saat itu berantakan, karena tidak disertai landasan logis atau ilmiah apa pun. Sebagian orang berpendapat hukum harus didasarkan atas Alkitab atau kesadaran pribadi dan sebagian lain atas hak-hak alami, dan yang lain lagi atas akal sehat para hakim. Seluruh penjelasan ini menurut Bentham adalah *tidak masuk akal* dan *lemah*. Atas dasar itu, Bentham menawarkan suatu hukum dan moralitas yang *ilmiah*

[17] K. Bertens, *Etika*, 247.

dengan cara yang sama seperti klaim sosiologi dan psikologi yang telah membuat kajian tentang manusia menjadi ilmiah.[18]

Menurut Bentham, pada dasarnya setiap manusia berada di bawah pemerintahan dua penguasa yang berdaulat, yakni ketidaksenangan (*pain*) dan kesenangan (*pleasure*). Menurut kodratnya, manusia menghindari ketidaksenangan dan mencari kesenangan. Kebahagiaan tercapai jika ia memiliki kesenangan dan bebas dari kesusahan. Oleh karena kebahagiaan merupakan tujuan utama manusia dalam hidup, maka suatu perbuatan dapat dinilai baik atau buruk, sejauh dapat meningkatkan atau mengurangi kebahagiaan sebanyak mungkin orang. Moralitas suatu perbuatan harus ditentukan dengan menimbang kegunaannya untuk mencapai kebahagiaan umat manusia, bukan kebahagiaan individu yang egois sebagaimana dikemukakan Hedonisme Klasik. Dengan demikian, Bentham sampai pada prinsip utama utilitarianisme yang berbunyi *the greatest happiness of the greatest number* (kebahagiaan terbesar dari jumlah orang terbesar). Prinsip ini menjadi norma untuk tindakan-tindakan pribadi maupun untuk kebijakan pemerintah untuk rakyat.[19]

---

[18] Dave Robinson dan Christ Garratt, *Mengenal Etika For Beginners* (Bandung: Mizan, 1998),70.

[19] *Nature has Placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand, the standard of right and wrong, on the ohter, the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think : every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. It word a man may pretend to abjure their empire : but in reality he will remain subject to it all the while. The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the subject of which is to rear fabric of felicity by the hands of reason and of law.* Lihat Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Kitchener: Batoche Books, 2000), 14.

Menurut Bentham, prinsip utilitarianisme ini harus diterapkan secara kuantitatif. Karena kualitas kesenangan selalu sama, maka satu-satunya aspek yang bisa berbeda adalah kuantitasnya. Dengan demikian, bukan hanya *the greatest number* yang dapat diperhitungkan, akan tetapi *the greatest happiness* juga dapat diperhitungkan. Untuk itu, Bentham mengembangkan kalkulus kepuasan (*the hedonic calculus).* Menurut Bentham ada faktor-faktor yang menentukan *berapa banyak* kepuasan dan kepedihan yang timbul dari sebuah tindakan. Faktor-faktor tersebut adalah:

1) Menurut intensitas (*intensity)* dan lamanya (*duration*) rasa puas atau sedih yang timbul darinya. Keduanya merupakan sifat dasar dari semua kepuasan dan kepedihan; sejumlah kekuatan tertentu (*intensitas*) dirasakan dalam rentang waktu tertentu.
2) Menurut kepastian (*certainty*) dan kedekatan (*propinquity*) rasa puas atau sedih itu. Contoh semakin *pasti* anda dipromosikan, semakin banyak kepuasan yang anda dapatkan ketika memikirkannya, dan semakin dekat waktu kenaikan pangkat, semakin banyak kepuasan yang dirasakan.
3) Menurut kesuburan (*fecundity*), dalam arti kepuasan akan memproduk kepuasan-kepuasan lainnya, dan kemurnian (*purity*). Maksudnya kita perlu mempertimbangkan efek-efek yang tidak disengaja dari kepuasan dan kepedihan. "Kesuburan" mengacu pada kemungkinan bahwa sebuah perasaan tidak akan diikuti oleh kebalikannya, tetapi justru akan tetap menjadi diri "murni"nya sendiri, dalam arti kepuasan tidak akan mengarah kepada kepedihan atau pun sebaliknya kepedihan tidak akan menimbulkan kepuasan.
4) Menurut jangkauan (*extent*) perasaan tersebut. Dalam arti kita perlu memperhitungkan berapa banyak kepuasan dan kepedihan kita mempengaruhi orang lain. Contoh orang tua

merasa puas ketika anak berprestasi dan merasa sedih ketika anak jatuh sakit.[20]

Perhitungan ini akan menghasilkan saldo positif, jika kredit (kesenangan) melebihi debetnya (ketidaksenangan). Salah satu contoh adalah cara Bentham memperhitungkan kadar moral dari perbuatan minum minuman keras sampai mabuk. Hasil perhitungan itu dapat digambarkan sebagai berikut.

MABUK

Ketidaksenangan (debet)	**Kesenangan (kredit)**
Lamanya : Singkat Akibatnya : - Kemiskinan - nama buruk - tidak sanggup bekerja Kemurnian : dapat diragukan (dalam keadaan mabuk sering tercampur unsur ketidaksenangan)	Intensitas : membawa banyak kesenangan Kepastian : Kesenangan pasti terjadi Jauh/dekat: Kesenangan timbul cepat

Seandainya tidak ada segi negatif, niscaya keadaan mabuk akan merupakan sesuatu yang secara moral baik. Tetapi sebagai keseluruhan saldo adalah negatif dan menurut Bentham malah sangat negatif, sehingga kemabukan harus dinilai secara moral sangat jelek. Moralitas semua perbuatan dapat diperhitungkan dengan cara sejenis.[21]

Meski pun kalkulasi-kalkulasi semacam ini dalam penerapannya akan menemui persoalan kompleks,[22] namun, menurut Bentham,

---

[20] Richard Schoch, *The Secret of Happiness* (Jakarta: Hikmah, 2009), 47-48. Lihat juga Bentham, *An Intoduction to Principles of Morals and Legislation*, 31-34

[21] Bertens, *Etika*, 249.

[22] Menurut Taufiq al-Thawil, kalkulasi kepuasan Bentham menggunakan faktor-faktor di atas hanya dapat diterapkan untuk membandingkan di antara perbuatan-perbuatan sejenis. Namun untuk perbuatan-perbuatan yang tidak sejenis tidak mudah menerapkannya. Seperti membandingkan kepuasaan

hanya dengan kalkulasi seperti ini bisa diketahui dengan pasti berapa banyak kebahagiaan yang dihasilkan oleh tindakan seseorang bagi keseluruhan masyarakat (komunitas).[23] Menurutnya, mengejar kebahagiaan dengan cara yang rasional dan teratur merupakan suatu hal yang melegakan. Kelogisannya membuat kita percaya bahwa pengejaran itu akan berhasil jika kita mengarahkan pikiran kita pada hal-hal tersebut. Kebahagiaan, ketika dijelaskan dengan sangat hati-hati, tampak dapat diraih, sesuatu yang kita semua inginkan. Namun Bentham memahami bahwa kita tidak dapat meluangkan begitu banyak waktu untuk menghitung jumlah kebahagiaan sehingga kita tidak pernah melakukan hal-hal yang sebenarnya membuat kita bahagia. Kenyataannya, Bentham tidak pernah membayangkan bahwa masyarakat umum akan menggunakan *kalkulus kepuasaan*. Justru, ia memaksudkan perhitungan tersebut sebagai alat bagi para politikus untuk membantu mereka mengesahkan peraturan yang memaksimalkan level-level umum kebahagiaan. Sebagaimana dijelaskan Bentham, maksud sebenarnya dari kalkulus itu adalah

---

membaca buku, kepuasan cinta dan kepuasan berolahraga dan kepuasan lainnya yang sulit untuk diklasifikasi sebagaigama klasifikasi binatang dan tumbuhan. Lihat Taufiq al-Tawil, *Madhhab al-Manfa'ah*, 106-107.

23 Ahmad Amin menilai bahwa pengukuran perbuatan dengan kalkulus kepuasan sebagaimana rancangan Bentham memerlukan waktu yang lama, perhitungan yang rumit dan pandangan jauh ke depan, namun hasilnya dapat dipercaya kebenarannya. Amin mengingatkan agar pengukuran rincian tindakan yang bisa dikembalikan kepada pokok-pokok keutamaan (*fadi@lah*) dan kerendahan (*radi@lah*), seperti jujur, sikap dermawan, bohong dan pelit, tidak menggunakan kalkulus kepuasan. Kalkulus kepuasan dapat digunakan untuk mengukur perbuatan-perbuatan yang tidak masuk dalam kategori keutamaan atau kerendahan di atas, misalnya adat kebiasaan dan hal lain yang menjadi bahan perdebatan manusia tentang baik atau buruknya. Jika kajian secara mendetail tentang suatu perbuatan ditemukan lebih banyak kenikmaatan untuk banyak orang, maka katakan bahwa perbuatan itu baik, meski pun orang lain mengatakan buruk. Sebaliknya, jika pada adat itu ditemukan lebih banyak kesengsaraan, maka katakan perbuatan itu buruk, meski pun orang lain mengatakan baik. dan inilah aliran Utilitarianisme. Ahmad Amin, *Kitāb al-Akhlāq*, 44.

perundang-undangan, yaitu membagi kebahagiaan secara adil kepada seluruh komunitas (seperti Sinterklas membagikan mainan). Dengan menyerahkan semua peraturan rumit, formula kompleks dan kalkulus berat tersebut kepada para politikus, kita dapat meneruskan hidup dengan menjadi bahagia.[24]

Bila dilihat sepintas, gerakan utilitarianisme tampak sederhana, tidak radikal. Karena siapapun akan sepakat bahwa kita harus melawan ketidaksenangan (*pain*) dan mempromosikan kesenangan (*pleasure*). Namun keradikalan prinsip ini akan tampak ketika kita membandingkannya dengan gambaran tentang moralitas lama; yakni semua rujukan ditujukan kepada Tuhan atau aturan-aturan moral abstrak *yang tertulis di surga*. Moralitas tidak lagi dipahami sebagai kepercayaan pada suatu aturan yang diberikan oleh yang ilahi atau sejumlah perangkat aturan yang tidak bisa diubah. Pokok moralitas dilihat sebagai kebahagiaan makhluk-makhluk di dunia ini, dan tidak lebih dari itu. Dan kita diperbolehkan –bahkan dituntut-- untuk melakukan apa yang perlu untuk memperoleh kebahagiaan. Itulah, yang pada waktu itu merupakan gagasan revolusioner. Para tokoh utilitarian adalah filsuf sekaligus aktifis gerakan sosial. Mereka berkeinginan agar ajaran mereka berbeda, tidak hanya dalam pemikiran, tetapi juga dalam praktek.[25]

Menurut Benham, moralitas bukan sekedar soal menyenangkan hati Allah atau soal kesetiaan pada aturan-aturan abstrak, melainkan merupakan upaya untuk sedapat mungkin memperoleh kebahagiaan hidup di dunia ini. Bentham berpendapat bahwa ada satu prinsip moral yang utama, yakni 'prinsip utilitas'. Prinsip ini menuntut agar setiap kali kita menghadapi pilihan dari antara tindakan-tindakan alternatif atau kebijakan sosial, kita mengambil satu pilihan yang

---

[24] Richard Schoch, *The Secret of Happiness*), 51.

[25] James Rachels, *Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 171-172.

memiliki konsekuensi yang secara menyeluruh paling baik bagi setiap orang yang terlibat di dalamnya.[26]

2. John Stuart Mill

a. Biografi John Stuart Mill

Utilitarianisme diperhalus dan diperkokoh lebih lanjut oleh filsuf Inggris terkemuka, John Stuart Mill (1806-1873). Mill merupakan anak dari James Mill, seorang filsuf dan ekonom Inggris kenamaan. Ia dilahirkan pada tahun 1806 di London. James memiliki ambisi yang besar untuk mengembangkan bakat dan intelektual anaknya sebanyak dan secepat mungkin. John Stuart, anaknya, merespon kepedulian ayahnya yang besar terhadap pendidikannya sehingga menjadikan dirinya sudah mendapatkan pelajaran bahasa Yunani pada usia 3 tahun. Pada umur 12 tahun, Mill sudah cukup akrab dengan sastra Yunani dan Latin Kuno serta sejarah dan matematika. Bahkan pada umur 13 tahun, ia sudah familiar dengan tulisan para ekonom terkemuka Inggris seperti Adam Smith dan David Ricardo. Selanjutnya, ia turut serta dalam '*Lingkaran Utilitarianis* yang terbentuk di sekitar Jeremy Bentham yang bersahabat dengan ayahnya, James, dan yang tulisan-tulisannya kemudian disuntingnya. Sejak tahun 1823, Mill bekerja sebagai pegawai di *Indian House Company*. Mill bukan sekedar seorang professor di bidang filsafat, namun ia juga seorang peneliti utama (*Chief Examiner*) di East India Company, yang mengatur administrasi wilayah jajahan India (ayahnya, James Mill pernah bekerja pada perusahaan tersebut dan menjadi penulis suatu karya yang panjang lebar mengulas sejarah India). Ada yang menuduh Mill sebagai imperialis, karena ia mempublikasisikan karyanya *On Liberty* pada tahun 1859. Dua tahun sebelumnya, pemerintahan Inggris diserang oleh suatu pemberontakan di India Utara yang dikenal dengan *Sepoy Mutini*. Dalam pemberontakan ini, ratusan pegawai Inggris

[26] Ibid., 169.

di India serta anak dan isterinya dibunuh oleh tentara infanteri India yang tergabung dalam angkatan bersenjata Inggris-India. Pemberontakan ini merupakan akibat dari perseteruan panjang dan kesalahpahaman antara dua kelompok kultural yang berbeda, setelah 100 tahun dominasi dan eksploitasi Inggris di India. Setelah pemberontakan tersebut, India diambil alih oleh Kerajaan Inggris dan ditetapkan sebagai bagian dari kerajaan. Mill merasa ngeri dengan pemberontakan tersebut dan juga dengan pengambil-alihan oleh Kerajaan Inggris sehingga dia mengajukan pensiun dini dan enggan turut serta dalam pemerintahan baru ini. Tampaknya, tujuan utama Mill kemudian adalah melanjutkan ide utilitarianisme dalam rangka memaksimalkan kebahagiaan bagi sebanyak mungkin orang dan meminimalisir penderitaan dan kesakitan secara global. Karena itu, jika Mill condong kepada cara hidup orang Inggris, suatu cara hidup, yang menurutnya, paling baik di muka Planet Bumi ini yang selalu menawarkan akses menuju pendidikan yang baik bagi orang yang hidup pada abad ke-18, maka hal itu bisa difahami. Cara hidup Inggris adalah budaya yang sangat beradab (*civilized*), paling tidak, bagi kalangan atas dan kalangan menengah. Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa Mill bukan hanya orang yang sangat membanggakan intelektualitas, akan tetapi juga seorang pendidik yang ingin melihat semua orang mendapatkan kesempatan-kesempatan baik yang sama dalam kehidupan ini yang bisa ia dapatkan dan ia nikmati sebanyak mungkin.[27] Selama tahun 1865-68, ia menjadi anggota dalam *Lower House* parlemen Inggris. Ia meninggal di Avignon Prancis pada tahun 1873. Kesibukan Mill yang sangat intensif telah menyebabkannya mengalami keambrukan karena sakit saraf pada tahun 1826. Namun krisis mental tersebut ternyata memiliki efek positif bagi dirinya, karena dengannya ia

---

[27] Nina Rosenstand, *The Moral of The Story : An Introduction to Ethics*, 239-40.

mulai mampu membebaskan diri dari filsafat Jeremy Bentham dan mengembangkan fahamnya sendiri tentang utilitarianisme.[28]

b. Pemikiran Utilitarianisme John Stuart Mill

Dalam bukunya, *Utilitarianism* (1864), Mill mencoba menjelaskan dan memperbaiki prinsip utilitarianisme sedemikian rupa sehingga lebih kuat dan kokoh. Mill mulai dengan merumuskan prinsip kegunaan (*utility)* sebagai prinsip dasar moralitas. Suatu tindakan harus dianggap benar sejauh cenderung mendukung kebahagiaan, dan salah sejauh menghasilkan kebalikan dari kebahagiaan. Yang dimaksud kebahagiaan adalah kesenangan (*pleasure*) dan kebebasan dari perasaan sakit (*pain*). Yang dimaksud ketidakbahagiaan adalah perasaan sakit dan tiadanya kesenangan. Dengan demikian, moralitas suatu tindakan diukur, *pertama,* dari sejauh mana diarahkan kepada kebahagiaan, dan *kedua*, kebahagiaan sendiri terdiri atas perasaan senang dan bebas dari perasaan sakit.[29]

Mill mengakui adanya orang yang menginginkan selain kebahagiaan, misalnya keutamaan atau uang pada dirinya sendiri. Namun hal itu sama sekali tidak membuktikan bahwa manusia menginginkan sesuatu selain kebahagiaan. Mill berargumen, bahwa sejak semula manusia tidak menginginkan keutamaan (atau uang dan sebagainya) demi dirinya sendiri, melainkan hanya sebagai sarana untuk menjadi bahagia. Karena manusia menyadari bahwa ia hanya dapat menjadi bahagia apabila ia memiliki keutamaan, maka ia mengusahakan agar ia memilikinya. Tetapi dengan terus mengejar keutamaan, lama-kelamaan keutamaan dikaitkan sedemikian erat dengan kebahagiaan itu sendiri sehingga seakan-akan menjadi bagian dari kebahagiaan. Kebahagiaan, menurut Mill, terdiri dari beberapa komponen. Komponen-komponen tersebut,

---

[28] Suseno, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19,* 177.

[29] Ibid.,181-3. Lihat John Stuart Mill, Utilitarianism, dalam '*Philosopical Ethics : An Introduction to Moral Philosophy*', ed. Tom L. Beauchamp, (Boston : MacGrawHill, 2001), 106.

seperti keutamaan, diinginkan demi dirinya sendiri, tetapi tidak di luar kebahagiaan, melainkan sebagai bagian dari kebahagiaan. Dengan argumen yang serupa, Mill menanggapi tuduhan bahwa utilitarianisme tidak dapat menampung keadilan dan tidak menjamin hak orang lain. Menurut Mill jaminan terhadap hak-hak orang lain dan perlakuan adil kita kepada mereka justru merupakan prasyarat agar kita dapat merasa sejahtera. Tanpa itu tidak mungkin kita sejahtera, selanjutnya tidak mungkin kita bahagia. Atas dasar itu, menghormati terhadap hak orang lain serta kewajiban untuk bertindak dengan adil dituntut oleh prinsip kegunaan (*utility*).[30]

K. Bertens mencatat 2 (dua) pendapat penting dari Mill dalam upaya perumusan ulang terhadap utilitarianisme, *pertama*, ia mengkritik pandangan Bentham bahwa kesenangan dan kebahagiaan harus diukur secara kuantitatif. Sebaliknya, ia berpendapat bahwa kualitasnya perlu dipertimbangkan juga, karena ada kesenangan yang lebih tinggi mutunya dan ada yang lebih rendah. Kesenangan manusia harus dinilai lebih tinggi daripada kesenangan hewan, dan kesenangan orang seperti Sokrates lebih bermutu daripada kesenangan orang tolol. Tetapi kebahagiaan dapat diukur juga secara empiris, yaitu kita harus berpedoman pada orang yang bijaksana dan berpengalaman dalam hal ini. Orang seperti itu dapat memberi kepastian tentang mutu kebahagiaan. *Kedua*, kebahagiaan yang menjadi norma etis adalah kebahagiaan semua orang yang terlibat dalam suatu kejadian, bukan kebahagiaan satu orang saja yang barangkali bertindak sebagai pelaku utama. Raja dan bawahan dalam hal ini harus diperlakukan sama. Kebahagiaan satu orang tidak pernah boleh dianggap lebih penting daripada kebahagiaan orang lain. Menurut perkataan Mill sendiri: *Everybody to count for one, nobody to count for more than one*. Dengan demikian, suatu perbuatan dinilai baik manakala kebahagiaan melebihi

[30] Mill, *Utilitarianism,* 107.

ketidakbahagiaan, di mana kebahagiaan semua orang yang terlibat dihitung dengan cara yang sama.[31]

Mill melakukan rancang ulang terhadap utilitarianisme Bentham. Apa yang dipandang penting Bentham, tidak lagi menjadi tujuan utama, disebabkan suatu kesadaran bahwa tanpa pendidikan yang layak dan memadai bagi semua masyarakat, maka kesetaraan sosial yang sejati tidak akan tercapai. Menurut Mill, utilitarianisme versi Bentham memiliki beberapa kelemahan, karena ia didasarkan pada suatu sistem yang mengidentifikasi 'baik' dengan kesenangan dan 'buruk' dengan kesakitan, tanpa melakukan spesifikasi terhadap sifat kesenangan dan kesakitan tersebut. Versi Bentham juga meng-asumsikan bahwa manusia itu sangat rasional sehingga mereka selalu mengikuti kalkulasi moral. Baginya, gagasan bahwa pada dasarnya setiap manusia mencari kesenangan dan bahwa kebajikan moral terletak pada pencapaian kesenangan hanyalah separuh dari sejarah, namun yang separuh tersebut seringkali disalahfahami. Orang yang mendengar teori semacam ini menjulukinya sebagai teori yang hanya cocok untuk diterapkan pada babi. Oleh karena orang menolak utilitarianisme hanya sebagai pencarian kesenangan-kesenangan babi, maka mereka menolak utilitarianisme sebagai teori moral yang tidak berharga. Menurut Mill, semua teori moral yang menyokong kebahagiaan (*happiness*) selalu dituduh hanya membicarakan kepuasan remeh belaka, namun kritik tersebut tidak pas jika diterapkan pada utilitarianisme. Bahkan Epicurus pernah menyatakan bahwa ada banyak kesenangan dalam hidup ini selain kesenangan fisik yang bisa membawa kita menuju kebahagiaan. Kebahagiaan bukan hanya sebagai pemuasan keinginan fisik semata.[32]

---

[31] Berten, *Etika* , 249-50.

[32] Rosenstand, *The Moral of The Story* , 231. Lihat juga, Mill, *Utilitarianism*, 107.

Menurut Mill, kesenangan spiritual dan persahabatan intelektual adalah lebih bernilai daripada kepuasan fisik. Dengan demikian, sebagian kesenangan adalah lebih bernilai dan lebih tinggi daripada sebagian lainnya. Secara umum, manusia lebih memilih kejayaan hidup mereka dan berjuang untuk menjalani pengalaman-pengalaman sejatinya daripada memenuhi kepuasaan sesaat. Mill berkata: "Lebih baik menjadi manusia yang tidak puas daripada babi yang puas; lebih baik menjadi Sokrates yang tidak puas daripada menjadi seorang tolol yang puas."[33] Meskipun kesenangan-kesenangan besar di dalam kehidupan menuntut suatu usaha, —seperti seseorang harus belajar matematika agar mengerti permainan pemecahan problem matematika--, namun usaha tetap bernilai, sebab kesenangan adalah lebih besar daripada jika seseorang hanya duduk secara pasif saja.[34]

Yang menjadi pertanyaan adalah otoritas mana yang berhak menetapkan bahwa sebagian kesenangan adalah lebih tinggi dan sebagian yang lain lebih rendah. Menurut Mill, kita harus merujuk kepada "otoritas-otoritas kebahagiaan" atau orang yang berpengalaman (*authorities of happiness*) untuk menemukan apa yang seharusnya diinginkan oleh setiap orang. Dengan demikian, pertama-tama harus dilakukan pendidikan secara umum kepada masyarkat tentang hal-hal yang membahagiakan. Ketika pendidikan semacam ini telah dicapai, maka pilihan-pilihan dari orang-orang terdidik tersebut adalah milik mereka sendiri, dan tidak seorang pun memiliki hak untuk turut campur di dalamnya. Betapa pun juga, hanya ketika sudah sampai pada tataran ini, suatu masyarakat memiliki hak untuk menginformasikan kepada anak-anak kecil dan anak-anak dewasa mereka mengenai apa yang seharusnya mereka

---

[33] Mill, *Utilitarianism,* 108.

[34] Rosenstand, *The Moral of The Story*, 234.

pilih. Konsep ini terkesan mirip paternalisme dan hal itu didukung John Stuart Mill.[35]

Franz Magnis Suseno menegaskan bahwa Mill bejuang keras untuk mencoba menjawab keberatan-keberatan yang ditujukan pada utilitarianisme sebagaimana dikemukakan Bentham. Setidak-tidaknya, Suseno mencatat dua pembelaan penting yang dilakukan Mill terhadap utilitarianisme:

Pertama, Mill menolak tuduhan bahwa utilitarianisme memandang nikmat jasmani sebagai tujuan hidup manusia. Ia menegaskan bahwa nikmat itu ada pelbagai macam, bukan hanya nikmat jasmani belaka. Selain nikmat jasmani, ada juga nikmat rohani, misalnya nikmat estetis atau kebijaksanaan. Nikmat rohani lebih luhur daripada nikmat jasmani. Demi nikmat lebih luhur, kita boleh saja melepaskan nikmat yang lebih rendah. Mill mengungkapkan keyakinannya itu dalam kalimat termasyurnya: *Lebih baik menjadi manusia yang tidak puas daripada babi yang puas ; lebih baik menjadi Sokrates yang tidak puas daripada menjadi seorang tolol yang puas.*

Kedua, Mill menolak tuduhan bahwa Utilitarianisme sebagai etika yang egois. Sebab yang sebenarnya dituntut Utilitarianisme bukan setiap orang mengusahakan kebahagiaannya sendiri, melainkan agar ia mengusahakan kebahagiaan sebesar-besarnya dari semua orang yang terkena dampak tindakan kita. Kebahagiaan si pelaku sendiri tidak diunggulkan, akan tetapi justru termasuk dalam kalkulasi kebahagiaan semua orang. Bahkan Utilitarianisme menuntut agar seseorang mengorbankan nikmatnya sendiri, ketika usaha mencapai nikmat diri tersebut akan menggagalkan nikmat lebih besar yang dapat dicapai orang lain. Utilitarianisme mencari keuntungan untuk semua orang yang bersangkutan dengan suatu tindakan tertentu.[36]

---

[35] Ibid., 234.

[36] Suseno, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*, 181-3.

Dalam Utilitarianisme Mill tampak ada kontradiksi antara sifat hedonistik, yang mengakui nikmat sebagai nilai akhir, dan altruistik, yang membenarkan kemungkinan untuk bertindak tidak egois dan bahkan menuntut untuk berkorban demi orang lain. Untuk mengharmoniskan pertentangan tersebut, Mill mengajukan teori Asosiasi Psikologis. Teori ini berdasarkan pengandaian bahwa manusia secara kodrati bersifat sosial, dalam arti ia meminati orang lain. Ia merasa nikmat apabila orang lain merasa nikmat. Lama-kelamaan terjadi asosiasi psikologis antara gagasan tentang nikmat orang lain dan kebahagiaannya sendiri. Oleh karena itu, ia tidak dapat membedakan antara nikmatnya sendiri dan nikmat orang lain, melainkan merasa bahagia asalkan nikmat sebanyak mungkin orang dapat tercapai, bahkan kalau itu juga berarti ia sendiri harus mengorbankan nikmatnya sendiri.[37]

C. Kriteria Utilitarianisme

Salah satu kekuatan Utilitarianisme adalah kenyataan bahwa mereka menggunakan sebuah prinsip yang jelas dan rasional. Dengan mengikuti prinsip ini, pemegang kekuasaan mempunyai pegangan jelas untuk membentuk kebijaksanaannya dalam mengatur masyarakat. Kekuatan lainnya adalah orientasi utama teori ini pada hasil perbuatan. Suatu perbuatan yang mempunyai akibat buruk --karena umpamanya mencelakakan orang lain-- mempunyai peluang lebih besar untuk dianggap secara etis bernilai buruk daripada perbuatan yang mempunyai akibat baik (karena umpamanya membantu orang lain).[38]

Utilitarianisme klasik yang dikemukakan oleh Jeremy Bentham dan John Stuart Mill dapat diringkaskan dalam tiga pernyataan: *Pertama*, tindakan harus dinilai benar atau salah hanya demi akibat-akibatnya (*consequences*). Hal lain tidak menjadi pertimbangan.

---

[37] Ibid., 183.

[38] Ibid., 250.

Motif manusia tidak penting, karena tidak bisa diukur atau diukur, berbeda dengan tindakan yang bisa diukur. *Kedua*, dalam mengukur akibat-akibatnya, satu-satunya yang penting hanyalah jumlah kebahagiaan atau ketidak-bahagiaan yang dihasilkan. Hal lain tidak relevan. *Ketiga*, kesejahteraan setiap orang dianggap sama pentingnya. Tindakan yang benar adalah yang menghasilkan pemerataan maksimal dari kesenangan di atas ketidaksenangan, di mana kebahagiaan setiap orang dipertimbangkan secara sama pentingnya.[39]

A. Sony Keraf merumuskan tiga kriteria objektif dalam kerangka etika Utilitarianisme untuk menilai suatu kebijaksanaan atau tindakan: *Kriteria pertama*, adalah manfaat. Kebijaksanaan atau tindakan yang baik adalah yang menghasilkan hal yang baik. Sebaliknya, kebijaksanaan atau tindakan yang tidak baik adalah yang mendatangkan kerugian tertentu. *Kriteria kedua,* manfaat terbesar. Suatu kebijaksanaan atau tindakan dinilai baik secara moral jika menghasilkan lebih banyak manfaat dibandingkan dengan kerugian. Atau, tindakan yang baik adalah tindakan yang menimbulkan kerugian terkecil. *Kriteria ketiga*, bagi sebanyak mungkin orang. Suatu tindakan dinilai baik secara moral hanya jika menghasilkan manfaat terbesar bagi sebanyak mungkin orang atau suatu tindakan dinilai baik secara moral jika membawa kerugian yang sekecil mungkin bagi sesedikit orang.[40]

Berdasarkan tiga kriteria objektif di atas, Utilitarianisme dipandang memiliki beberapa kelebihan: *Pertama*, Utilitarianisme menyediakan suatu rasionalitas dalam mengambil tindakan maupun menilai tindakan. Ada suatu alasan yang rasional atau masuk akal mengapa seseorang memilih suatu tindakan tertentu, bukan yang lainnya. Etika ini menggambarkan apa yang seharusnya dilakukan

---

[39] Rachels, *Filsafat Moral* , 187-8.

[40] A. Sony Keraf, *Etika Bisnis: Tuntutan dan Relevansinya* (Kanisius: Yogyakarta, 1998), 94.

orang yang rasional dalam mengambil keputusan dalam hidup ini, termasuk keputusan moral. Dengan demikian, keputusan moral didasarkan pada kriteria yang dapat diterima dan dibenarkan oleh siapa saja. Siapa saja dapat menjadikannya sebagai rujukan kongkrit. Ada alasan kongkrit mengapa suatu tindakan lebih baik daripada yang lainnya dan bukan sekedar alasan metafisik mengenai perintah Tuhan atau agama. *Kedua,* Utilitarianisme sangat menghargai kebebasan setiap pelaku moral. Setiap orang diberi kebebasan dan otonomi sepenuhnya untuk memilih suatu tindakan tertentu berdasarkan tiga kriteria objektif dan rasional tersebut di atas. Ia tidak lagi melakukan suatu tindakan karena mengikuti tradisi, norma atau perintah tertentu, akan tetapi ia memilihnya berdasarkan kriteria yang rasional. Orang tidak lagi merasa dipaksa-karena takut melawan perintah Tuhan, takut akan hukuman, takut akan cercaan masyarakat dan lain sebagainya- melainkan bebas memilih alternatif berdasarkan alasan-alasan yang diakuinya sendiri nilai objektifitasnya. *Ketiga,* Utilitarianisme memiliki nilai universal. Suatu tindakan dipandang baik secara moral bukan hanya karena tindakan tersebut mendatangkan manfaat terbesar bagi orang yang melakukan tindakan tersebut, melainkan juga karena mendatangkan manfaat terbesar bagi semua orang yang terkait. Dengan demikian, Utilitarianisme tidak bersifat egoistis.[41] Etika ini tidak mengukur

[41] Dalam kajian filsafat moral dikenal aliran *Egoistis Etis*. Aliran ini menyatakan bahwa satu-satunya tugas adalah membela kepentingan diri sendiri. Hanya ada satu prinsip tindakan yang utama, yaitu prinsip kepentingan diri, dan prinsip ini merangkum semua tugas dan kewajiban alami seseorang. Yang membuat suatu tindakan menjadi benar adalah kenyataan bahwa tindakan itu menguntungkan diri sendiri. Namun *Egiosme Etis* tidak mengajarkan bahwa dalam mengejar kepentingan diri, orang harus selalu melakukan apa yang ia inginkan , atau apa yang memberikan kesenangan paling banyak dalam jangka pendek. Akan tetapi ia juga seharusnya melakukan apa yang sesungguhnya paling menguntungkan bagi dirinya untuk jangka panjang. Karena itu, teori ini mendukung sikap berkutat-diri (*selfishness*), tetapi tidak untuk kebodohan (*foolishness*). Dengan demikian, seseorang tidak harus menghindari tindakan menolong orang lain, meski tidak menguntungkan diri dalam jangka pendek,

baik-buruknya suatu tindakan berdasarkan kepentingan pribadi atau berdasarkan akibat baiknya demi diri sendiri dan kelompok sendiri.[42]

Sementara itu, Franz Magnis-Suseno menyatakan bahwa tolok ukur untuk menilai tindakan bermoral dalam Utilitarianisme terdiri atas empat unsur, yaitu: *Pertama*, Utilitarianisme mengukur moralitas suatu tindakan atau peraturan berdasarkan akibat-akibatnya. Moralitas tindakan tidak melekat pada tindakan itu sendiri. Apabila akibat yang diusahakan baik, maka tindakan itu benar secara moral dan apabila tidak baik, maka tindakan tersebut salah. *Kedua*, akibat yang baik adalah akibat yang berguna (*utility*), dimana kegunaan tersebut menunjang apa yang bernilai pada dirinya sendiri, yang baik pada dirinya sendiri. *Ketiga*, oleh karena yang baik pada dirinya sendiri adalah kebahagiaan, maka tindakan yang benar secara moral adalah yang menunjang kebahagiaan. Yang membahagiakan adalah nikmat dan kebebasan dari perasaan tidak enak, karena itulah yang diinginkan manusia. Mengusahakan kebahagiaan sama dengan mengusahakan pengalaman nikmat dan menghindari pengalaman yang menyakitkan. *Keempat*, yang menentukan kualitas moral suatu tindakan bukan kebahagiaan si pelaku sendiri atau kebahagiaan kelompok, kelas atau golongan tertentu, melainkan kebahagiaan semua orang yang terkena dampak tindakan itu. Dengan demikian, Utilitarianisme tidak bersifat egois, melainkan menganut universalisme etis.[43]

Seorang utilitarian adalah seorang universalis ketat dalam arti ia percaya adanya satu aturan moral universal, yang merupa-

---

jika dalam jangka penjang tindakan tersebut menguntungkan dirinya dengan keuntungan yang lebih besar atau jika menolong orang lain merupakan cara paling efektif untuk menciptakan keuntungan bagi dirinya sendiri. Lihat . Rachels. *Filsafat Moral*,147-8.

[42] Keraf, *Etika Bisnis: Tuntutan dan Relevansinya* , 96-7.

[43] Suseno, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19,* 178-9.

kan satu-satunya nilai yang mungkin dan setiap orang harus merealisasikannya. *Prinsip Utility* atau *prinsip greatest-happiness* menegaskan ketika memilih suatu tindakan, maka pilihlah selalu tindakan yang akan memaksimalkan kebahagiaan dan meminimalkan ketidakbahagiaan bagi jumlah paling besar orang (*when choosing a course of action, always pick the one that will maximize happiness and minimize unhappiness for the greatest number of people*). Tindakan apa pun yang cocok dengan prinsip ini secara moral dipandang tindakan yang benar, dan tindakan apa pun yang tidak cocok dengan prinsip ini secara moral dipandang salah. Dengan cara ini, Utilitarianisme menawarkan kriteria moral yang jelas dan simpel. Kesenangan adalah baik dan penderitaan adalah buruk, sehingga apa pun yang menyebabkan kebahagiaan dan/atau mengurangi penderitaan adalah benar secara moral, dan apa pun yang menyebabkan penderitaan atau ketidakbahagiaan adalah salah secara moral. Dengan kata lain, Utilitarianisme hanya tertarik pada konsekuensi-konsekuensi dari tindakan-tindakan kita: jika ia baik (*good*), maka tindakan itu benar (*right*); jika ia buruk (*bad*), maka tindakan itu salah (*false*). Kaum utilitarian mengklaim bahwa prinsip ini bisa menyediakan jawaban terhadap semua dilema kehidupan.[44]

Dalam perjalanannya, Utilitarianisme mendapatkan banyak kritikan dan keberatan. Salah satu aspek yang menimbulkan permasalahan adalah pengandaiannya bahwa setiap tindakan individual harus dievaluasi dengan merujuk pada prinsip utilitas. Jika pada suatu situasi tertentu anda tergoda untuk berbohong, maka keliru-tidaknya perbuatan ini ditentukan oleh akibat-akibat yang ditimbulkannya. Pengandaian seperti ini seringkali menimbulkan banyak kesukaran. Sebab dalam hal ini, yang penting hasilnya baik, tanpa melihat bagaimana prosesnya.

---

[44] Rosenstand, *The Moral of The Story,* 215.

Dalam merespon berbagai kritikan dan keberatan yang diajukan kepadanya di masa modern, Utilitarianisme melakukan serangkaian perbaikan dan modifikasi terhadap teorinya sehingga tindakan-tindakan individual tidak lagi diadili dengan prinsip utilitas. Sebagai gantinya, yang perlu dikaji terlebih dahulu adalah perangkat aturan mana yang paling baik menurut sudut pandang teori utilitas. Aturan-aturan mana yang lebih baik dimiliki oleh suatu komunitas jika ingin mengembangkan dirinya secara lebih cepat dan lebih maju. Sementara itu, tindakan-tindakan individual harus dinilai benar atau salah menurut ketentuan apakah ia bisa diterima atau tidak oleh aturan-aturan tersebut. Dengan demikian, dibedakan dua macam Utilitarianisme; yaitu Utilitarianisme Perbuatan dan Utilitarianisme Aturan. Menururt Toulmin, filsuf Inggris-Amerika, prinsip kegunaan tidak hanya diterapkan pada salah satu perbuatan (sebagaimana dipikirkan dalam Uilitarianisme Klasik), melainkan diterapkan juga pada aturan-aturan moral yang mengatur perbuatan-perbuatan kita. Dari sekian banyak aturan moral, maka yang dipilih adalah aturan moral yang menyumbangkan paling banyak dan paling berguna untuk kebahagiaan paling banyak orang. Hanya aturan moral yang demikian itu yang layak dijadikan sebagai aturan moral. Dengan demikian, Utilitarianisme diterapkan pada aturan moral, tidak pada perbuatan moral satu demi satu.[45]

Bahkan Richard B. Brandt melangkah lebih jauh dengan mengusulkan agar bukan aturan moral satu demi satu, melainkan suatu sistem aturan moral sebagai keseluruhan hendaknya diuji dengan prinsip kegunaan. Dengan demikian, perbuatan adalah baik secara moral, bila sesuai dengan aturan yang berfungsi dalam sistem aturan moral yang paling berguna bagi suatu masyarakat.[46]

---

[45] Berten, *Etika* , 252-3.

[46] Ibid., 253.

Sebagai contoh dibayangkan ada dua masyarakat yang berbeda, yang satu berpedoman pada aturan moral, *Jangan memberikan kesaksian palsu melawan orang yang tidak bersalah*, sedangkan yang lain tidak mengikuti aturan moral seperti itu. Dalam masyarakat yang mana, orang-orang kiranya bisa menjadi lebih baik?. Dari sudut pandang Utilitarianisme, masyarakat yang pertama lebih disukai. Dengan demikian, aturan yang melawan perlakukan zalim terhadap orang yang tidak bersalah harus diterima. Dan dengan menggunakan aturan ini, maka utilitarianisme aturan menyimpulkan bahwa orang tidak boleh memberi kesaksian melawan orang yang tidak bersalah.[47] Dalam contoh yang lain, orang sebaiknya tidak bertanya, "apakah akan diperoleh kebahagiaan paling besar untuk paling banyak orang, jika seseorang menepati janjinya dalam situasi tertentu?". Akan tetapi yang perlu ditanyakan adalah: 'apakah aturan moral 'orang harus menepati janjinya' merupakan aturan moral yang paling berguna bagi suatu masyarakat atau, sebaliknya, aturan moral 'orang tidak perlu menepati janji' menyumbangkan paling banyak untuk kebahagiaan paling banyak orang?" Tanpa ragu-ragu, dapat dijawab oleh Utilitarianisme aturan bahwa aturan 'orang harus menepati janji' pasti paling berguna dan karena itu diterima sebagai aturan moral. Dalam hal ini, prinsip kegunaan diterapkan atas aturannya, tidak atas perbuatan satu demi satu.[48]

Contoh lain bisa diterapkan pada kasus mencontek dalam ujian akhir. Apakah aturan moral *mahasiswa dilarang menyontek* merupakan aturan moral yang paling berguna bagi masyarakat atau sebaliknya aturan moral 'mahasiswa boleh mencontek' menyumbangkan paling banyak kebahagiaan paling banyak untuk sebanyak mungkin orang?. Hasilnya, mencontek sebagai suatu aturan moral bukan saja membahayakan (siswa itu sendiri karena mungkin saja pencontekannya ketahuan), akan tetapi juga merupakan

[47] Rachels, *Filsafat Moral*, 207.

[48] Ibid., 207.

tindakan tidak bermoral (*immoral*) menurut Utilitarianisme Aturan. Sebab banyak akibat-akibat buruk terjadi jika seseorang melakukan praktek mencontek. Para dosen dan mahasiswa akan menderita dan merugi dan masyarakat tidak akan mendapatkan sarjana-sarjana yang diandalkan pengetahuan dan keterampilannya. Karena itu, adalah Aturan Emas (*Golden Rule*) yang perlu diperhatikan dalam hal ini: *Jangan melakukan tindakan tertentu jika anda tidak dapat membayangkannya sebagai suatu aturan tindakan bagi setiap orang*, sebab suatu aturan tindakan yang tidak sesuai dengan setiap orang, tidak akan memiliki akibat-akibat yang baik.[49]

D. Utiltarianisme menurut Pakar Etika Muslim

Para pengkaji filsafat etika dari kalangan muslim kontemporer memiliki pandangan yang cukup beragam tentang filsafat Utilitarianisme. Namun mayoritas memberikan kritik mulai dari yang keras, agak keras sampai yang lunak. Pada bagian ini akan dikemukakan pandangan lima pakar etika muslim. Mereka adalah Manṣur ʻAli Rajab, Ahmad Amin, Taufiq al-Thawil, al-Shafi dan Zakariya Ibrahim.

Menurut Rajab, pandangan Utilitarianisme Bentham merupakan kelanjutan aliran Epikuros (341-270 SM) yang mengajarkan bahwa kebahagiaan dapat dicapai melalui kenikmatan atau menghindari kesengsaraan. Hal ini mudah didapatkan ketika manusia mampu membatasi keinginannya dan mencukupkan diri pada nikmat ketenangan. Manusia seringkali menjerumuskan diri pada kesengsaraan dirinya yang tidak perlu dengan jalan menuruti ketamakan yang menipu dan kenikmatan inderawi yang lebih banyak menggiring mereka pada kesengsaraan daripada kenikmatan.[50]

---

49 Rosenstand, *The Moral of The Story*, 241.

50 Manṣūr ʻAli Rajab, *Taamulāt fī Falsafat al-Akhlāq*, 208.

Namun, Rajab menuturkan tiga keberatan yang ditujukan pada aliran Utilitarianisme, yaitu: *Pertama*, membiarkan diri larut dengan kenikmatan kadang-kadang akan menggiring pada perilaku buruk. *Kedua*, aliran Utilitarianisme menyatakan bahwa setiap manusia akan berupaya untuk mengunggulkan kenikmatannya masing-masing sehingga dikhawatirkan akan merugikan kenikmatan orang lain. Hal ini mengganggu ketenangan dan stabilitas keamanan. *Ketiga*, pada dasarnya Utilitarianisme adalah aliran Epikuros yang telah melahirkan banyak kerusakan moral. Ia merupakan aliran manusia rendah.[51]

Atas dasar itu, Rajab sangat tidak setuju dengan pandangan Utilitarianisme yang menyatakan bahwa motivasi tindakan manusia adalah memuaskan kenikmatan dan menghindari kesengsaraan. Ia juga tidak setuju dengan pandangan yang menyatakan bahwa kebahagiaan terdapat pada tindakan menghindari tuntutan materi dan kenikmatan hidup atau kezuhudan. Ia juga tidak sependapat dengan Sokrates yang melihat motivasi tindakan manusia pada akal. Menurutnya, yang tepat adalah pandangan Islam yang menyatakan bahwa motivasi yang mendorong seorang muslim untuk melakukan tindakan moral adalah untuk mendapatkan pahala dan menghindari siksa, sebagaimana diajarkan al-Qur'an, al-Sunnah dan para tokoh muslim. Iman kepada Allah yang ada pada diri seseorang merupakan penyebab adanya motivasi pahala dan siksa.[52]

Namun, Rajab kemudian melakukan otokritik pendapatnya. Menurutnya, motivasi pahala dan siksa tidak ubahnya dengan motivasi surga dan neraka. Ia menukil pendapat Ali Zainal 'Abidin bin Husain bin Abi Thalib yang menyatakan bahwa orang yang ber-ibadah berdasar motif mendapat surga bagaikan seorang pedagang yang mengejar keuntungan, sedangkan orang yang beribadah

---

[51] Ibid., 209.

[52] Ibid., 215-216.

berdasar motif takut siksa bagaikan seorang budak yang takut pada tuannya, sedangkan orang yang beribadah kepada Allah hanya demi Dhat-Nya, bukan karena motif lain bagaikan orang yang merdeka. Meski pun demikian, Rajab menyimpulkan bahwa yang harus dijadikan pegangan dalam perilaku moral adalah agama Islam atau keimanan kepada Allah. Hal ini berarti bahwa yang seharusnya menjadi motif utama seseorang melakukan tindakan moral adalah semata-mata kewajiban yang telah diperintahkan oleh agama tanpa ada motif mendapatkan pahala atau menghindari siksa. Orang yang bahagia adalah orang yang mematuhi perintah Allah sebagai kewajiban yang dimotivasi keimanan yang ada pada dirinya.[53]

Amin mengkritik aliran *Individualistic Hedonism*. Sebab manusia tidak hidup sendiri, akan tetapi hidup bersama manusia lainnya dan membutuhkan bantuan mereka. Di samping itu, manusia memiliki watak alami yang terhunjam di kedalaman nuraninya untuk melakukan perbuatan baik kepada sesamanya, meski pun tidak memberikan manfaat apa pun baginya. Ajaran berbagai agama menyatakan perang terhadap tindakan egois dan menyerukan tindakan altruis. Banyak ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi yang mendukung hal itu.[54]

Demikian pula, Amin tidak setuju dengan Utilitarianisme atau *Universal Hedonism*, meski pun lebih baik daripada *Individualistic Hedonism*. Sebab aliran ini menuntut manusia untuk mengkalkulasi kenikmatan dan kesengsaraan yang akan timbul sebelum melakukan tindakan moral. Ia menjadikan ketetapan tindakan moral berdasarkan proses kalkulasi. Dalam arti, suatu keutamaan bukan disebut utama karena dirinya sendiri, akan tetapi karena ia mampu memproduk kenikmatan terbesar. Hal ini menghilangkan keindahan dan kesakralan keutamaan. Menganut aliran ini menjadikan manusia

---

[53] Ibid., 226.

[54] Ahmad Amin, *Kitāb al-Akhlāq*, 57.

bersikap statis dan tidak memiliki emosi kuat untuk melakukan keutamaan. Aliran ini memberikan hak kepada seseorang secara pribadi untuk mengkalkulasi kepuasan dan kesengsaraan. Padahal seorang pribadi boleh jadi keliru dalam mengkalkulasi, karena menyangkut kalkulasi jangka pendek dan jangka panjang secara bersamaan. Banyak orang tertipu dalam kalkulasi kepuasan dan kesengsaraan ketika ia melihat ada manfaat untuk dirinya dalam suatu perbuatan tertentu, namun ia menyangka sebagai manfaat untuk orang banyak. Dengan begitu, ia rawan kekeliruan yang buruk sekali.[55]

Menurut Amin, pedoman moral yang menunjukkan yang baik dan buruk merupakan bagian dari watak dasar manusia, meski pun berbeda-beda menurut perbedaan lingkungan dan pendidikannya. Di dalam batin manusia ada perasaan wajib yang menyuruhnya untuk melakukannya dan mencegah menyalahinya. Semua manusia merasakan hal itu tanpa menunggu kalkulasi terhadap kepuasan dan kesengsaraan yang ditimbulkan suatu perbuatan. Setiap manusia bertanggung jawab di hadapan suara hatinya (*ḍamīr*) dan di hadapan Allah. Allah telah mengkaitkan pahala dan siksa dengan pedoman moral ini. Allah menjadikan surga sebagai pahala bagi perilaku adil, jujur, berani dan perilaku utama lainnya. Allah juga menjadikan neraka sebagai siksa bagi perilaku zalim, bohong dan perilaku rendah lainnya. Pedoman moral yang ada di dalam batin manusia inilah yang menyatukan manusia seluruhnya. Atas dasar pedoman moral ini, manusia dipuji, dicela, diberi balasan dan diberi hukuman.[56]

Menurut Amin, menjadikan batin manusia sebagai pedoman moral lebih sesuai dengan kemuliaan manusia dan kedudukannya di alam semesta. Dia bukan binatang yang mencari kenikmatan

---

[55] Ibid., 58.

[56] Ibid., 59.

untuk dirinya dan untuk orang lain. Ia makhluk mulia yang selalu mencari kemuliaan dimana pun berada dan dituntut oleh suara batinnya untuk melakukannya. Yang menjadikan manusia tidak dapat mencapai keutamaan dalam perilaku moral adalah kecintaan yang berlebih-lebihan kepada dirinya sendiri dan menutup diri dari suara batinnya karena menuruti keinginan dirinya. Teladan ideal dalam hidup adalah manusia mencintai kebaikan disebabkan kebaikan itu sendiri, mencari keutamaan karena keutamaan itu sendiri, melakukan kewajiban karena kewajiban itu sendiri dan selalu mendengarkan suara hati dalam melakukannya.[57]

Menurut Taufiq Thawīl, kenikmatan bukan tujuan, akan tetapi sarana untuk meraih tujuan yang lebih tinggi. Banyak orang rela berkorban dengan mengalami kesengsaraan demi kenikmatan orang lain atau demi prinsip dan keyakinan yang dianutnya. Hal itu bukan disebabkan adanya motivasi meraih kepuasan dari dalam dirinya, akan tetapi disebabkan dorongan watak alami dalam dirinya. Peradaban manusia dewasa ini menuntutnya untuk banyak melakukan tindakan altruis, meski tanpa menafikan kepentingan diri (*egoism*).[58]

Menurut Thawil, Bentham telah mencabut ciri utama kaedah moral dari ilmu etika dengan menghilangkan kata *seharusnya* dari kamus etika. Menurut Bentham, filsafat moral tidak berkepentingan untuk menciptakan kaedah ideal untuk mengatur perilaku manusia dan juga tidak hendak membentuk orang suci maupun kekasih Tuhan. Akan tetapi ia hendak mengkaji masyarakat secara ilmiah menggunakan pendekatan obesrvatif-empiris. Ia hendak mengarahkan semangat manusia untuk menciptakan kebahagiaan dalam masyarakat sebisa mungkin. Kalkulasi kenikmatan hanya ditujukan untuk mengukur seberapa kerja keras manusia dan

[57] Ibid., 60.

[58] Taufiq al-Ṭawīl, *Madhhab al-Manfaʿah al-ʿĀmmah*, 297.

kesuksesannya dalam merealisasikan kepuasan dan menghindarkan kesengsaraan dengan pengukuran matematis yang sangat cermat dan tepat. Individu yang baik selalu berupaya membentuk komunitas yang baik. Bahkan kemaslahatan komunitas bertumpu pada motivasi individual atau kepentingan diri. Dengan demikian, Bentham berupaya meluaskan kepentingan diri (*egoism)* sehingga dapat menjangkau prinsip kepentingan orang lain (*altruism*) dan berbuat baik untuk mereka.[59]

Menurutnya, baik Bentham maupun Mill tidak membedakan secara jelas antara *Individualistic Hedonism* dengan egoismenya dan *Utilitarianism* dengan altruismenya. Mereka mengkaitkan keduanya. Masing-masing dengan metodenya sendiri. Temuan kajian psikologi menunjukkan ketidaktepatan pandangan ini karena akan menggiring pada pembedaan perilaku moral manusia yang timbul dari dorongan alami dari dirinya dan perilaku moral yang dituntut suatu prinsip atau kaedah moral tertentu. Seandainya tujuan utama hidup ini adalah mencari kepuasan dan terus menambahkan sebanyak mungkin, niscaya akan menimbulkan banyak kesengsaraan. Kenyataan empiris menunjukkan bahwa pemenuhan keinginan diri seringkali bertentangan dengan prinsip kewajiban dan prinsip moral tradisional. Utilitarianisme tidak cukup sebagai pedoman moral yang mengarahkan perilaku manusia ke jalan yang benar. Kenikmatan bukan sesuatu yang menjadikan perilaku manusia sesuai dengan prinsip moral, akan tetapi prinsip moral yang membolehkan manusia untuk menikmati kenikmatan tertentu pada saat tertentu. *Manusia tercerahkan adalah manusia yang merealisasikan tujuan dan cita-cita mulianya karena didorong rasa kewajiban, meski hidupnya sengsara dan tidak mendapatkan kenikmatan sedikitpun*. Menurut Thawil, kaum Utilitarian memang hendak merealisasikan kebahagiaan untuk masyarakat umum. Namun kebahagiaan ini bertumpu pada pertarungan di antara

[59] Ibid., 101-117.

banyak individu di dalamnya yang masing-masing menuntut pemenuhan kepuasan atau manfaat pribadinya.[60]

Dengan demikian, Thawil menolak kenikmatan dijadikan sebagai satu-satunya tujuan bagi perilaku moral manusia dan tolok ukur untuk menimbangnya. Karena tolok ukur ini berifat nisbi yang berbeda antara satu orang dengan orang lainnya. Namun kesimpulan ini tidak menghalanginya untuk mengakui arti penting kepuasan sebagai unsur penting dalam kehidupan dan dasar utama eksistensi manusia.[61]

Thawil menganggap keliru pandangan yang melihat pencarian kebahagiaan sebagai kewajiban moral. Sebab tujuan manusia menjadi mulia manakala ia menunaikan kewajiban yang ditetapkan oleh kemanusiaannya. Memang, sepintas lalu, kewajiban itu bertentangan dengan tabiat alami dan kepentingan dirinya. Namun melalui latihan dan pembiasaan, kewajiban itu akan menjadi tabiat alami. Manusia seharusnya melihat kebahagiaan di sela-sela melakukan kewajiban. Tidak hanya melihat kewajiban di sela-sela kebahagiaan. Dengan cara ini, manusia dapat menunjukkan eksistensi di dirinya di tengah-tengah alam semesta dan memiliki hak untuk menjadi khalifah di bumi ini.[62]

Menurut Shafi, Bentham senada dengan Hobbes yang beraliran materialistik dan empiris dalam melihat pengetahuan dan mengikuti pandangannya dalam bidang etika yang menyatakan bahwa pada dasarnya manusia mengejar kepuasan dan menghindari rasa sakit. Watak manusia pada dasarnya bersifat egois (keakuan), bukan mendahulukan kepentingan orang lain (altruis). Terbukti secara empiris, manusia tidak akan melakukan tindakan yang bermanfaat

[60] Ibid., 300-301.

[61] Ibid., 304.

[62] Ibid., 328.

bagi orang lain, kecuali jika tindakan tersebut bermanfaat bagi dirinya secara pribadi.[63]

Namun Bentham memberikan warna yang berbeda terhadap filsafat Hobbes. Ia hendak mengukur puas dan rasa sakit dengan alat ukur yang sangat terperinci, yang dikenal dengan kalkulasi kepuasan. Menurutnya, akal manusia mampu mengukur berbagai kepuasan, membandingkannya dan memilih yang paling bermanfaat. Ia menetapkan tujuh (7) kategori untuk mengukur kelezatan. Kelezatan diukur dari beberapa sifat intrinsiknya, yaitu: intensitas, jangka waktu, tetapnya, kemudahan dicapai, kesuburan (kemampuannya memproduk kelezatan lainnya), bersih (sunyi dari sebab-sebab rasa sakit) dan memanjang (jangkauannya pada banyak orang).[64]

Namun ukuran yang paling penting adalah jangkauan kelezatan untuk sebanyak mungkin orang. Dalam hal ini, Bentham mengawinkan manfaat individual dengan manfaat masyarakat secara umum. Menurutnya, seseorang secara pasti tidak mungkin bisa mendapatkan manfaat untuk dirinya tanpa interaksi dengan masyarakat. Karena itu, mengejar kelezatan orang lain merupakan sarana terbaik yang akan membantunya untuk meraih kelezatan terbesar. Tindakan altruisme tidak lain adalah mengorbankan diri untuk meraih kelezatan dalam ukuran paling besar untuk diri sendiri melalui cara melayani kepentingan orang lain.[65]

Oleh karena Bentham seorang filsuf empiris, maka kalkulasi kepuasan yang dipakai juga empiris. Manfaat adalah fenomena yang dapat ditimbang dan diukur. Ia mengkritik Epikuros yang melihat

---

[63] Muḥy al-Dīn Aḥmad Ṣāfī, *Bayn Akhlāq al-Qur'ān wa al-Akhlāq 'Inda al-Falāsifah* (Kairo: Maktabah al-Imān, 2003), 54.

[64] Ibid., 54.

[65] Ibid., 55.

kelezatan dari sisi kualitas, padahal, menurutnya, yang terpenting adalah kuantitasnya.[66]

Shafi tidak setuju dengan Bentham dalam hal ini. Menurutnya, seharusnya ukuran lezat dan rasa sakit dikembalikan kepada kualitas. Bagaimana mungkin mengukur nilai intrinsik suatu kelezatan tertentu dari sisi kuantitas dan tidak mungkin mengukur dua kelezatan dari satu kategori tertentu. Seperti mengukur kepuasan makan apel dan anggur. Demikian pula, tidak mungkin mengukur dua kepuasan berbeda dari sisi kategori. Tidak cukup hanya mengunggulkan satu kepuasan di atas kepuasan lainnya dan menganggapnya sebagai kebaikan. Sebab umur, watak, adat kebiasaan dan perbedaan tempat tinggal memiliki peran penting dalam membentuk nilai kepuasan dalam diri seseorang. Semua ini harus diperhitungkan dalam kalkulasi kepuasan.[67]

Pandangan Bentham ini kemudian dilanjutkan oleh muridnya, Jhon Stuart Mill. Banyaknya keberatan terhadap pandangan Bentham mendorong Mill untuk menyusun filsafat manfaat Utilitarianisme dalam bentuk yang lebih mudah diterima orang. Shafi menambahkan dua hal penting dalam kajian Utilitarianisme, yaitu: *Pertama,* mengubah sifat egoisme menjadi altruisme. Dalam ini, Mill meminjam pandangan ilmu psikologi yang menyatakan bahwa kehidupan akal manusia berpijak pada dorongan-dorongan dari dalam yang bersandar pada prinsip saling menjauh dan saling mendekat dan mengkaitkan perasaan luhur dan perasaan rendah. Orang yang pelit sangat mencintai hartanya sebab merupakan sarana untuk meraih manfaat atau kepuasannya. Namun seiring dengan perjalanan waktu, sarana tersebut berubah menjadi tujuan. Ia mengejar harta demi harta itu sendiri, bukan sebagai sarana. Atas dasar itu, Mill berpendapat bahwa keutamaan moral yang diungkap

[66] Ibid., 55.

[67] Ibid., 55-56.

oleh suara hati manusia (*conscience*) tidak keluar dari prinsip ini. Di sini, Mill berupaya mengawinkan antara suara hati dan prinsip kepuasan. Keutamaan disukai orang karena bisa menolak bahaya dan menghasilkan manfaat. Namun seiring dengan perjalanan waktu unsur sosial memiliki peran membentuk kesadaran bahwa keutamaan adalah kebaikan pada dirinya dan dicari karena keutamaan itu sendiri. Rasa cinta keadilan dan anti kezaliman pada awalnya merupakan gerak jiwa yang didorong keinginan untuk menolak kesewenag-wenangan dari dirinya. Namun seiring dengan perjalanan waktu keadilan menjadi perasaan umum yang dicintai karena dirinya sendiri. Dengan demikian, pendorong utama cinta keadilan pada awalnya adalah cinta diri (ego) yang ingin menolak kesewenang-wenangan. Demikian pula, semua bentuk keutamaan disukai karena menghasilkan manfaat dan kepuasan dan semua kerendahan tidak disukai karena menimbulkan bahaya, rasa sakit dan sanksi yang buruk.[68] *Kedua,* Mill mengkalkulasi lezat dan rasa sakit tidak hanya secara kuantitatif, akan tetapi juga secara kualitatif. Menurutnya, kenikmatan akal lebih kuat daripada kenikmatan fisik, karena lebih tahan lama dan sunyi dari unsur keletihan. Ada kelezatan yang kasar dan rendah dan ada pula kelezatan yang halus dan luhur. Sebagian orang mendahulukan satu kelezatan luhur di atas banyak kelezatan rendah dan kasar. Sedikit sekali orang rela menjadi binatang yang rendah. Sebab orang yang berakal tidak mau menjadi orang dungu. Seorang pelajar tidak suka menjadi orang bodoh. Seorang yang memiliki hati nurani tidak suka menjadi seorang egois yang rendah. Seorang Sokrates tidak puas adalah lebih utama daripada babi yang puas. Manusia akan mendahulukan manfaat orang banyak daripada manfaat pribadinya. Sebab Utilitarianisme mendorong manusia untuk berbuat demi orang lain sebagaimana ia juga suka orang lain berbuat sesuatu untuk dirinya

---

[68] Ibid., 56-57.

sendiri. Sikap altruisme yang merupakan syarat utama kehidupan sosial ini merupakan syarat utama manfaat individual.[69]

Menurut Shafi, pandangan Mill yang mendahulukan kehidupan seorang filsuf, meski penuh dengan kesulitan dan keletihan daripada kehidupan seseorang yang dipenuhi dengan kepuasan jasmani merupakan pengakuan bahwa ada nilai-nilai lain di luar kelezatan dan kesenangan. Pandangan Mill ini meruntuhkan pendapatnya sendiri yang mengawinkan antara suara hati (*conscience*) dan kepuasan.[70]

Menurut Shafi, upaya Mill untuk beralih dari manfaat individual (*individual hedonism*) pada manfaat umum (*utilitarianism* atau *universal hedonism*) tidak dapat diterima. Sebab manfaat intrinsik merupakan akar dan parameter bagi aliran empirisme. Bagaimana mungkin mengandaikan seseorang mengorbankan kepentingannya sendiri dalam upaya merealisasikan kepentingan orang banyak. Tidak mungkin. Dalam hal ini, Mill cenderung pada ajaran agama yang mewajibkan pemeluknya untuk bertindak secara ikhlas demi kepentingan orang lain sebagaimana ia juga bertindak secara ikhlas untuk mewujudkan kepentingan dirinya sendiri. Ia menukil kaidah emas yang diajarkan Nabi 'Isa as: *Jangan perlakukan orang lain kecuali dengan cara yang engkau juga suka diperlakukan oleh mereka dan hendaknya engkau mencintai tetanggamu sebagaimana engkau mencintai dirimu sendiri*. Dengan demikian, pendidikan dan keyakinan memiliki pengaruh penting dalam pembentukan moral manusia. Atas dasar itu, menurut Shafi, sesungguhnya Mill telah keluar dari aliran empirisme dan ada kontradiksi antara egoisme dan altruisme dalam pandangannya.[71]

---

[69] Ibid., 57.

[70] Ibid., 57.

[71] Ibid., 58-59.

Menurut Ibrahim, ketika Ulititarianisme dipandang sebagai aliran empiris, maka *kebaikan* yang dikaji adalah *sesuatu yang bersifat inderawi* atau tepatnya fenomena yang dapat diukur dan ditimbang. Atas dasar itu, Bentham mengalihkan *kebaikan* pada kertas berharga atau potongan mata uang dan berupaya menempatkan *seluruh tindakan moral* pada apa yang disebutkanya *kalkulasi kepuasan*. Ia mengkritik Epikuros karena mengkaji kebenaran dari sisi kualitas atau macamnya, padahal yang terpenting adalah mengkaji sisi kuantitas dan ukurannya.[72]

Menurut Ibrahim, Bentham telah mengaitkan kebaikan individu dengan kebaikan masyarakat dengan penjelasannya bahwa mengejar kepuasan orang lain merupakan sarana terbaik yang memungkinkan seorang individu untuk meraih bagian kepuasan terbesar yang dimungkinkan. Hal ini berarti manfaat individu terkait kuat dengan manfaat orang banyak (umum), selama ia tidak mampu meraih apa yang bermanfaat baginya tanpa berinteraksi dengan orang lain dan bekerjasama dengan mereka. Altruisme hanya berarti pengorbanan individu terhadap kepuasannya sendiri sekaligus untuk meraih kepuasan terbesar untuk dirinya melalui tindakan melayani kemaslahatan orang lain. Dengan kata lain, keutamaan sosial adalah keutamaan yang mengompromikan antara maslahah diri sendiri dan maslahah orang lain dalam rangka meraih kepuasan terbesar untuk diri seseorang tertentu.[73]

Dengan demikian, poros utama aliran Utilitarianisme adalah prinsip realisasi tingkat kebahagiaan sebesar mungkin untuk jumlah manusia sebanyak mungkin (*akbar qisṭ mumkin min al-sa'ādah li akbar 'adad mumkin min al-nās*). Yang penting bukan kebahagiaan individu, akan tetapi 'kemakmuran masyarakat'. Tidak diragukan prinsip semacam ini mengandaikan kemungkinan

[72] Zakariyyā Ibrāhīm, *Al-Mushkilāt al-Khuluqīyah* (Kairo: Maktabah Miṣriyah, t,th), 149.

[73] Ibid., 149.

"pencarian kebahagiaan," tidak untuk individu, akan tetapi untuk masyarakat. Atas dasar itu, tidak ada artinya kesadaran sosial dan hukum maupun keutamaan kecuali dengan mempertimbangkan 'tujuan kebahagiaan masyarakat ini'. Sebagai contoh, 'negara' hanya merupakan sarana/alat untuk melayani 'kebahagiaan masyarakat' atau 'kemaslahatan umum', yang merupakan tujuan tertinggi atau tujuan final. Kebahagiaan masyarakat secara umum (*aghlabīyah*) merupakan barometer untuk mengukur atau mengevaluasi 'lembaga' maupun 'perundangan' apa pun. Dalam menangani persoalan apa pun harus selalu dipertanyakan 'seberapa banyak manfaat atau faedahnya dengan memandangnya sebagai alat atau sarana untuk meraih tujuan tersebut. Kalkulasi teliti, tanpa salah merupakan sarana yang dapat digunakan untuk memahami 'nilai-nilai moral,' membandingkannya dan memprioritaskannya satu sama lain.[74]

Meski pun pandangan Utilitarianisme memberikan perhatian besar pada kebahagiaan umum atau kemakmuran masyarakat, namun, menurut Ibrahim, pada dasarnya ia hanya menyibukkan diri pada kajian 'sarana' yang mengantar pada *tujuan* ini. Seolah-olah tujuan utama filsafat moral hanyalah melakukan aktifitas kalkulasi untuk mengukur berbagai bentuk kepuasan, ukurannya, jangka waktunya, jumlah orang yang menikmatinya dan lain-lain. Tidak diragukan, percampuran jelas antara pemahaman *kebaikan* dan pemahaman *manfaat* adalah pendorong kaum utilitarian, yang dikomandani Bentham, untuk mengalihkan seluruh kehidupan moral pada aktifitas tak terhenti di balik *sarana* yang mengantar pada *manfaat*. Atas dasar itu, boleh jadi suatu *manfaat* dikejar demi manfaat itu sendiri, tanpa memikirkan *tujuan*, yang mana manfaat itu seharusnya ditujukan untuk tujuan tersebut. Hal ini berarti filsafat ulititarianisme, tegas Ibrahim, mengalihkan kehidupan kepada melulu hanya mengkaji *sarana* tanpa berkepentingan untuk menemukan *tujuan* yang tersimpan di balik *sarana* tersebut.

[74] Ibid., 150.

Ketika seseorang melihat pada 'sesuatu yang bermanfaat' pada dirinya sendiri, maka seolah-olah ia pura-pura lupa bahwa 'yang bermanfaat' tersebut hanya bermanfaat ketika dijadikan ukuran untuk sesuatu lain yang memiliki nilai (di dalam dirinya sendiri), yang mana manfaat tersebut merupakan sarana atau alat menuju tujuan sesuatu yang lain tersebut. Barangkali hal ini merupakan sebab manusia modern menjadi *budak manfaat*. Ia hanya mengejar kepuasan dan manfaat semata, tanpa mempedulikan *tujuan* yang hendak dicapainya yang berada di balik kelezatan dan manfaat tersebut. Tidak diragukan, manusia modern sangat memerlukan kesadaran tentang nilai-nilai (*emotional value*), yaitu nilai-nilai yang terkandung di balik berbagi hal.[75]

Selanjutnya Jhon Stuart Mill melanjutkan proyek gurunya, Bentham, melalui upaya mendudukkan filsafat Utilitarianisme pada asas empiris yang kokoh. Mill sepakat dengan Bentham bahwa suatu tindakan moral hanya dipandang 'baik' ketika merealisasikan derajat kelezatan sebesar mungkin untuk jumlah orang sebanyak mungkin. Namun Mill memandang perlu mempertimbangkan 'kualitas' kebahagiaan atau macamnya, tidak cukup hanya memperhatikan 'kuantitas' belaka. Mill memandang perlu bertanya pada para pakar yang telah merasakan banyak kepuasan untuk membuktikan bahwa ada bentuk kepuasan yang mulia dan tinggi derajatnya dan ada pula kelezatan yang rendah dan remeh. Tidak mungkin meletakkan kepuasan inderawi setara dengan kepuasan akal. Bahkan boleh jadi yang paling utama bagi seseorang adalah menjadi manusia celaka daripada menjadi babi yang penuh kepuasan. Mill mengritik Bentham yang lebih mengutamakan kepuasan individual (egoisme) dari pada kepuasan umum (altruisme) dan menjadikan pelayanan untuk kepentingan orang lain semata sebagai *sarana* untuk merealisasikan manfaat individual. Menurutnya, seseorang harus melayani kepentingan umum sebelum melayani kepentingan

[75] Ibid., 150-151.

dirinya sendiri berdasar kaedah tindakan moral yang telah diterima umum secara niscaya, yaitu: *Hendaknya kita memperlakukan orang lain dengan suatu cara yang kita ingin orang lain memperlakukan kita dan hendaknya kita mencintai orang dekat kita sebagaimana kita mencintai diri kita sendiri*. Dengan demikian, Mill telah memandang *masyarakat* lebih dahulu daripada *individu* dari sisi tindakan moral. Ia juga mengakui prinsip *berkorban* ketika hal itu dipandang memberikan manfaat untuk jumlah orang sebanyak mungkin. Di samping itu, Mill berpendapat bahwa parameter 'baik' bukan merealisasikan kebahagiaan pelakunya, akan tetapi menjamin kebahagiaan terbesar yang akan kembali pada masyarakat.[76]

[76] Ibid., 152-153.

BAB III

MAṢLAḤAH DAN UTILITARIANISME MENURUT ABU ZAHRAH

A. Situasi Sosial dan Politik di Masa Abu Zahrah

Zahrah hidup pada abad ke-14 Hijri atau bertepatan dengan abad ke 20 Masehi. Ia lahir pada tahun 1316 H/1898 M dan wafat pada tahun 1394 H/1974 M. Pada kurun waktu tersebut, Dunia Islam menghadapi target Dunia Barat dan Yahudi yang hendak melemahkannya dari berbagai segi.[1]

Dari sisi politik, Perancis menjajah Marrakes dan Aljazair, Italia menjajah Libya, kemudian ganti dijajah Inggris. Dan Inggris secara *de facto* menjajah Mesir pada tahun 1882 M, meskipun Daulah Uthmaniyah menguasainya secara *de jure,* sampai dengan terjadinya Perang Dunia Pertama tahun 1914 M. Pada kurun itu, kaum muslimin memiliki dua kekuasaan, namun dalam kondisi lemah, yaitu Dinasti Uthmaniyah Turki dipimpin oleh Sultan Abdul Hamid dan Dinasti Qajariyah di Persia yang dipimpin oleh Nasirudin Shah.[2]

---

1 Muḥammad Uthmān Shubair, *Muḥammad Abū Zahrah: Imām al-Fuqaha' al-Mu'āṣirīn al-Mudā fī al-Jarī' 'an Ḥaqā-iq al-Dīn* (Damshik: Dār al-Qalam, 2006), 10.

2 Muhammad Ṣabrī, *Tārikh Miṣr al-Ḥadīth min Muḥammad 'Ālī ilā al-Yawm* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1926), 216-22.

Di antara peristiwa politik yang patut dicatat pada masa itu adalah, perang Dunia Pertama (1914-1917 M) yang berakhir dengan kemenangan sekutu. Imbasnya, Dunia Islam yang berada di wilayah Dinasti Uthmaniyah dibagi di antara Inggris dan sekutunya. Inggris menguasai Palestina, Yordania dan Iraq di samping Mesir. Sedangkan Perancis menguasai Suriah dan Libanon. Kemudian pada tahun 1917 M, Inggris menjanjikan Palestina sebagai tanah air kepada orang Yahudi[3]. Inggris tidak hengkang dari Palestina sampai berdirinya negara Zionis pada 15 April 1948 M[4], yang kemudian selalu menteror penduduk Arab yang tinggal di wilayah Palestina.[5] Pada tahun 1917 M, Kekaisaran Rusia jatuh dan Revolusi Komunis bangkit. Selanjutnya pada tahun 1924 M, Kekhilafahan Uthmaniyah runtuh sebagai imbas Perang Dunia Pertama.[6]

Dalam hal ini, Zahrah tidak lepas tangan. Ia ikut berpartisipasi dalam menanggapi peristiwa tersebut dengan lisan dan tulisan. Pada tahun 1953 M, ia menulis artikel dengan judul *Saḥwat al-Hayāh fī Shu'ūb al-Islāmīyah*'**.** Dalam tulisan ini Zahrah berbicara tentang situasi Dunia Islam yang dipenuhi dengan keputus-asaan dan darah para shuhada dalam upaya membebaskan diri dari penjajahan. Ia mengapresiasi perjuangan mereka sekaligus memberikan semangat dengan menandaskan bahwa kekuatan suatu bangsa terletak pada unsur spiritual dan kekuatan batiniah yang mendasarinya. Kekuatan batiniah yang paling kokoh adalah agama Islam. Zahrah juga menyatakan bahwa *farḍ 'ayn* bagi setiap pribadi muslim untuk melakukan boikot terhadap apa pun yang bernada kaum penjajah dengan tidak membeli produk mereka sama sekali. Menurutnya,

---

3 Fāiz Sāigh, *al-Isti'mār al-Ṣahyūnī fī Filisṭīn* (Kairo: Maṭba'ah Aṭlas, tt), 12.

4 Fuād Hasanain 'Alī , *Isrāīl 'Abr al-Tārīkh fī al-Bad'i* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah,tt), 43.

5 Fauzī Muḥammad Ḥamīd, *Ḥaqāiq wa Abātīl fī Tārīkh Banī Isrāīl* (Damshīk : Dār al-Ṣafadi, 1984), 209-210.

6 Uthmān Shubair, *Muḥammad Abū Zahrah, 12-13.*

tindakan boikot kaum muslim sangat kuat pengaruhnya. Dalam artikel berjudul *Sirā' bayn al-Haqq wa al-Bāṭil fī Falisṭīn*, Zahrah menyatakan bahwa berdamai dengan kaum Zionis-Yahudi adalah tidak boleh secara mutlak berdasar beberapa alasan. *Pertama*, berdamai dengan mereka berarti mengakui kezaliman mereka yang telah merampas tanah kaum muslimin. *Kedua*, berdamai dengan kaum Yahudi hanya akan mendatangkan *ḍarar* bagi kaum muslimin. *Ketiga*, kaum Yahudi sudah sering mengkhianati janji.[7]

B. Karir Ilmiah Abu Zahrah

Di negara Mesir ada suatu kota yang sangat luas wilayahnya yang dinamakan kota *al-Maḥallah al-Kubrā*. Kota ini maju dalam segala bidang, khususnya di bidang perdagangan, industri dan pendidikan. Penduduknya memiliki kelebihan dalam semangat keagamaan yang kuat dan jiwa nasionalisme yang tinggi. Mereka gemar melakukan kegiatan jihad dalam bentuk jiwa maupun raga. Salah satu keluarga terpandang di al-Mahallah al-Kubra pada saat reformasi al-Azhar dilakukan oleh Muhammad Abduh adalah keluarga Abū Zahrah yang dikepalai oleh Musṭāfā al-Shashtāwī. Diriwayatkan bahwa ia termasuk salah satu aulia Allah karena ilmunya yang luas dan halaqah-halaqah yang diselenggarakannya di masjid untuk memberi pelajaran agama kepada penduduk kota dan desa-desa sekitarnya serta menuntun mereka dalam menghafalkan al-Qur'an al-Karim. Ia dikenal dengan nama *Shashtāwī,* karena dinisbatkan kepada daerah asalnya *Shashtā* di propinsi bagian Barat. Nama asli Muhammad Abu Zahrah adalah Muhammad bin Ahmad bin Mustafa bin Ahmad bin Abdillah. Ia dilahirkan pada tahun 1316 H atau bulan Maret tahun 1898 M di al-Maḥallā al-Kubrā.[8]

---

[7] Ibid., 16-17.

[8] Abū Bakr Abd al-Razzāq, *Abū Zahrah Imām 'Aṣrih: Ḥayātuh wa 'Atharuh al-'Ilmī* (Kairo: Dār al-I'tiṣām, 1984), 24.

Zahrah memulai kehidupan ilmiyahnya dalam *Kuttāb* (madrasah diniyah di serambi Masjid) dan *Madrasah Awwaliyah* (sekolah dasar). Di sini, ia mempelajari dasar-dasar ilmu membaca dan menulis. Kemudian ia melanjutkan ke sekolah menengah. Di sekolah ini, ia menyempurnakan hafalan al-Qur'an dan pelajaran ilmu-ilmu modern seperti matematika, geografi di samping ilmu-ilmu bahasa Arab. Sekolah-sekolah menengah pada saat itu merupakan tahap pembelajaran yang menentukan jenjang-jenjang pendidikan berikutnya. Pada tahun 1913 M, Zahrah me masuki Universitas Al-Ahmadi di Tanta dan kuliah di sana selama 3 tahun. Universitas ini merupakan lembaga pendidikan Azhari kedua (berkiblat pada universitas al-Azhar) yang didirikan setelah universitas al-Azhar di Kairo. Ia juga biasa disebut "Universitas al-Azhar kedua" karena materi pelajaran, kurikulum dan metode pengajaran serta pelulusan alumninya hampir menyerupai yang ada di universitas al-Azhar. Bahkan bangunan-bangunannya mirip dengan yang ada di al-Azhar seperti sebagian pojok-pojoknya, musalla-musalla kecil yang bergandengan dengan tempat pembelajaran.[9].

Pada tahun 1916, Zahrah memasuki Perguruan Tinggi Hakim Agama (*Madrasah al-Qaḍā' al-Shar'ī*).[10] Menurut Harun Nasution, pendirian perguruan tinggi ini merupakan salah satu

---

[9] Ibid., 26.

[10] Sekolah Tinggi ini didirikan pada tahun 25 Februari 1907 dengan tujuan menghasilkan ulama yang dipromosikan menduduki jabatan qadi di lembaga, mufti, pengacara di lembaga peradilan shariah dan lain-lain. In putnya diambil para lulusan pilihan baik dari al-Azhar maupun Dar al-'Ulum. Namun, Al-Azhar mengajukan tuntutan pada pemerintah agar sekolah ini dan Darul 'Ulum dibubarkan, sebab mayoritas mahasiswanya tinggal sedikit karena ada dua lembaga pendidikan spesialis pada saat itu, yaitu Institut Peradilan Shariah yang memfokuskan diri untuk mengkasilkan spesialis di bidang hukum Islam yang akan berkiprah menjadi hakim dan mufti di lingkungan Lembaga Peradilan Shariah dan Universitas Darul 'Ulum yang memfokuskan diri untuk menghasilkan para guru bahasa Arab dan guru agama Islam di sekolah dasar dan menengah. Namun , pemerintah setuju dengan pembubaran Institut Peradilan Shariah dan tidak setuju dengan pembubaran Darul 'Ulum.

bagian dari pembaharuan dalam institusi hukum di Mesir yang ditujukan untuk memberikan pendidikan modern bagi calon-calon hakim agama.[11] Pembentukan integritas keilmuan dan keluasan wawasannya terbentuk dan menjadi sempurna di lembaga pendidikan ini. Sekolah Tinggi ini didirikan atas prakarsa shaykh Muhammad Abduh. Namun ada jarak antara prakarsa awal dan pembentukannya, sampai prakarsa itu diwujudkan oleh muridnya, Sa'ad Zaghlul Basha, selaku menteri pendidikan. Ia memasukkannya pada departemen pendidikan dan alumnusnya diberi gelar *ustādh*. Ia menempuh pendidikan di sini selama 9 tahun. Empat tahun di kelas *thanaw*ī (menengah) dan 5 tahun di kelas 'ā*l*ī (tinggi). Sekolah Tinggi inilah yang telah membentuk integritas kefaqihan Zahrah. Sekolah ini pada awalnya membuka kelas 'Ālī. Di antara para alumnus pertamanya adalah doktor Ahmad Amin, Abbas al-Habshi, Muhammad Iwad, 'Ali Khafif dan Muhammad Abdul Wahhab Khallaf. Wisuda sarjana pertama kali diselenggarakan pada tahun 1911. Di antara alumni yang lain adalah 'Azza, Amin al-Khuli, al-Banna, Abdul Aziz al-Khuli dan lain-lain. Sekolah ini terus menerus mencetak sarjana hukum Islam terkemuka sampai terjadinya revolusi pada tahun 1919. Pada tahun 1921 menteri pendidikan Mesir dijabat oleh Taufiq Rif'at Basha. Sidang kabinet kemudian sepakat untuk menggantikan jabatan 'Athif Barakat Basha dengan Sayyid 'Ali al-Kailani sebagai ketua sekolah tinggi ini. Ini merupakan saat yang menyedihkan bagi para mahasiswa dan 'Athif sendiri. Namun, pada tahun 1924, perdana menteri Sa'ad Zaghlul Basha mengangkat 'Athif sebagai wakil menteri pendidikan.[12]

Nāṣir Maḥmūd Waḥdān, *Abū Zahrah 'Āliman Islāmiyyan* (Kairo: Dār al-Ḥaram li-al-Turāth, 2012), 60-61.

[11] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 82-83.

[12] Ibid., 28.

Zahrah sendiri lulus dari Insitut Peradilan Shariah pada tahun 1925. Bila doktor Ahmad Amin adalah lulusan pertamanya, maka Zahrah adalah lulusan terakhirnya. Ia kemudian bekerja magang sebagai pengacara. Selanjutnya ia meneruskan pendidikan dengan mengambil diploma di universitas Darul 'Ulum dan lulus pada tahun 1927. Pada tahun yang sama, ia diangkat sebagai profesor dengan spesialis mata kuliah Shariah dan Bahasa Arab pada sekolah persiapan Universitas Darul 'Ulum selama 3 tahun dan Institut Peradilan Shariah. Kemudian ia berpindah untuk mengajar di sekolah-sekolah menengah umum *al-Thanāwī al-Ām* selama 2 tahun 6 bulan. Pada awal Januari tahun 1933, Zahrah berpindah ke fakultas Usuluddin untuk mengajar materi *al-Jadal wa al-Khitābah* (debat dan retorika) dan sejarah agama-agama, keyakinan-keyakinan dan aliran-aliran keperccayaan. Di sini, ia menelorkan karangannya yang pertama, yaitu kitab *al-Khitābah, Tārīkh al-Jadal, Tārīkh al-Diyānāt al-Qadīmah* dan *Muḥāḍarāt fī al-Naṣrānīyah* yang telah dialihbahasakan ke dalam berbagai bahasa asing. Pada tanggal 2 Nopember tahun 1934, ia dipindahkan untuk mengajar retorika di fakultas hukum, sambil tetap memberikan kuliah di fakultas Usuluddin dan hal itu terus berlangsung sampai bulan Juni tahun 1942.[13]

Kemudian pada tahun 1935, ia dipindahkan dari mengajar retorika di fakultas Hukum untuk mengajar sharī'ah di fakultas Hukum. Karirnya secara akademik terus menanjak di fakultas hukum mulai dari sebagai *mudarris*, lalu menjadi *ustādh musā'id,* kemudian menjadi *ustād* (guru besar) yang memiliki jabatan sampai dengan ketua program studi Sharī'ah hingga ia memasuki usia pensiun pada tahun 1958. Meski sudah pensiun, ia tetap mengajar di fakultas hukum sampai terbitnya instruksi dari penguasa kepada fakultas hukum dan Universitas Darul 'Ulum agar

---

[13] Abū Zahrah, *Buḥūth al-Ribā: Tanẓīm Iqtiṣādī* (Jeddah: al-Dār al-Sa'ūdīyah, 1985), 10.

melarang Zahrah untuk mengajar di fakultas hukum.[14] Namun semua itu tidak menyurutkan semangatnya untuk terus melangkah menyebarkan dan menyatakan pikiran-pikirannya secara kritis mengenai problem-problem umum yang penting yang dihadapi umat meskipun pandangannya berseberangan dengan penguasa. Walaupun begitu, ia tetap mengajar di lembaga kajian Arab Tinggi *(Maʿhad al-Dirāsah al-ʿArabīyah al-*ʿĀ*lī*) yang berafiliasi kepada Universitas Liga Arab segera setelah pembentukannya. Ia juga ikut serta mendirikan organisasi kajian-kajian Islam dan lembaga kajian-kajian Islam serta berperan sebagai guru besar dan ketua program studi Sharīʿah di dalamnya. Ia kemudian terpilih sebagai salah satu anggota Dewan Kajian Keislaman (*Majmaʿ al-Buhūth al-ʿIslāmīyah*) di Universitas al-Azhar pada bulan Pebruari tahun 1962. Ia mengajar mata kuliah hukum Islam pada fakultas Muamalah dan Manajemen di Universitas al-Azhar pada tahun 1963 dan tahun 1964.[15]

Zahrah telah menghasilkan karya yang sangat banyak, baik berupa buku maupun artikel di berbagai jurnal dan media masa. Di antara beberapa karyanya adalah:

1. Abū Ḥanīfah: Ḥayātuh wa ʿAṣruh, Arā-uh wa Fiqhuh
2. Mālik: Ḥayātuh wa ʿAṣruh Arā-uh wa Fiqhuh
3. al-Shāfiʿī: Ḥayātuh wa ʿAṣruh, Arā-uh wa Fiqhuh
4. *al-Imām Zayd: Hayātuh wa ʿAṣruh, Arā-uh wa Fiqhuh*
5. *Ibn Taymīyah: Hayātuh wa ʿAṣruh Ārā-uh wa Fiqhuh*

---

[14] Hal itu disebabkan pandangannya yang cukup kritis terhadap kebijakan pemerintah presiden Jamal Abdun Nasser. Zahrah mengkritik ideologi sosialisme, pembatasan kelahiran dan pembatasan perceraian. Selama pencekalan, Zahrah menulis 2 buku besar yaitu *al-Muʾjizah al-Kubrā* dan *Khātam al-Nabiyyīn*. Setelah terbit surat pencabutan pencekalan, bukan berarti persoalannyanya selesai. *Khātam al-Nabiyyīn*, kitab yang baru diterbitkan, kemudian dicekal oleh pemerintah pengganti Nasseer, yaitu presiden Anwar Sadat. sebab ada sebagian isinya yang bertentangan dengan kebijakan pemerintah. Nāṣir Maḥmūd Wahdān, *Abū Zahrah ʿĀliman Islāmiyyan*, 87-90.

[15] Ibid., 10-11.

6. *Ibn Hazm: Hayātuh wa ʻAṣruh, Arā-uh wa Fiqhuh*
7. *al-Imām al-Sādiq: Hayātuh wa ʻAṣruh, Arā-uh wa Fiqhuh*
8. *Ibn Hanbal: Hayātuh wa ʻAṣruh, Arā-uh wa Fiqhuh*
9. *al-Muʻjizah al-Kubrā -al-Qur'ān al-Karīm*
10. *Khātam al-Nabiyyīn,* dalam tiga jilid
11. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah*
12. *al-Jarīmah fī al-Fiqh al-Islāmī*
13. *al-ʻUqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī*
14. *Aḥkām al-Tarikāt wa al-Mawārith*
15. *ʻIlm Uṣūl al-Fiqh*
16. *al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah*
17. *Muḥāḍarah fī al-Waqf*
18. *Muḥāḍarah fī ʻAqd al-Zawāj wa Atharuh*
19. *al-Daʻwah ilā al-Islām*
20. *Muqāranat al-Adyān*
21. *Muḥāḍarah fī al-Naṣrānīyah*
22. *Tanẓīm al-Islām li al-Mujtama'*
23. *Fī al-Mujtama' al-Islāmī*
24. al-Waḥdah al-Islāmīyah
25. al-Milkīyah wa Naḍarīyah al-ʻAqd fī al-Sharīʻah al-Islāmīyah
26. Sharh Qanūn al-Waṣīyah
27. al-Khitābah: Uṣūluhā, Tārīkhuhā Azhar ʻUṣūrihā ʻInd al-ʻArab
28. Tārīkh al-Jadal
29. al-Wilāyah ʻalā al-Nafs
30. Tanẓīm al-Usrah wa Tanẓīm al-Nasl
31. Buḥūth fī al-Ribā
32. al-Takāful al-Ijtimāʻī fī al-Islām
32. al-Aqīdah al-Islāmīyah

33. al-ʿAlāqah al-Dawlīyah fī Ẓill al-Islām
34. al-Mīrāth ʻInd al-Ja'fariyyah
35. Uṣūl al-Fiqh al-Jaʻfarī
36. Naẓarīyat al-Ḥarb fī-Islām
37. Muqāranah bayn al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānūn al-Rumānī
38. Baḥth fī Qānūn al-Usrah
39. Baḥth fī al-Siyāsah al-Islāmīyah
40. Naẓarāt fī al-ʻIbādāt al-Islāmīyah
41. Qabasāt min al-Qur'ān wa al-Sunnah
42. Fatāwā Imām Muḥammad Abū Zahrah
43. *Zahrah al-Tafāsīr, sampai ayat 74 surah al-Naml*, sepuluh jilid

Di samping karyanya yang berjumlah kurang lebih 40 buah tersebut, Abu Zahrah juga aktif menulis di berbagai jurnal ilmiah maupun sosial. Seperti jurnal *al-Muslimūn, Haḍārat al-Islām, al-Qānūn wa al-Iqtiṣād, al-Qānūn al-Dawlī, Kitāb ʻUsbūʻ al-Fiqh al-Islāmī, Kitāb ʻUsbūʻ al-Qānūn wa ʻIlm al-Siyāsah, al-Qānūn al-Dawlī, al-Azhār, al-ʻArabī* dan jurnal lain di berbagai negara Arab. Ia juga memiliki rubrik di berbagai majalah di mana ia menjawab berbagai pertanyaan yang ditujukan kepadanya. Di majalah bulanan *Liwā' al-Islām,* misalnya, Zahrah mengampu 4 (empat) rubrik yaitu: Tafsir al-Qur'an, sosial, dakwah dan fatwa untuk menjawab berbagai persoalan agama. Halaman yang dipersembahkan Zahrah selama 40 tahun mengasuh rubrik tersebut kurang lebih 4000 halaman.[16]

Zahrah sangat aktif mengikuti seminar yang diselenggarakan berbagai organisasi sosial maupun keagamaan, baik di Mesir maupun di luar negeri. Ia menulis banyak makalah yang dipresentasikan di berbagai seminar tersebut. Misalnya seminar kajian ilmu-ilmu sosial di Damaskus pada tahun 1952, muktamar organisasi Islam se

---

16 Abū Zahrah, *Zahrah al-Tafāsīr* (Kairo: Dār al-Fikr al-ʻArabī,tt), 7.

dunia di Lahore, Pakistan, tahun 1957, muktamar para ahli ilmu-ilmu sosial yang diselenggarakan beberapa kali di Kairo dan sekali di Kuwait, tahun 1958, muktamar kajian keislaman di Aljazair, tahun 1969, kemudian di Maghrib, tahun 1971 dan di Kairo tahun 1973. Zahrah juga mengadakan lawatan ilmiah ke berbagai negara, seperti Sudan, Aljazair, Libya, Suriah, Kuwait dan lain-lain. Pada akhir 1973 dan awal tahun 1974, Zahrah menggalang berbagai pertemuan di Universitas Kairo, Universitas Iskandariah dan lain-lain, untuk menolak undang-undang hukum keluarga Islam (*al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah*) oleh kementrian Sosial Mesir, yang dipandangnya bertentangan dengan syariat Islam, khususnya berkenaan dengan pembatasan keturunan, pembatasan poligami dan perceraian. Ia menyelenggarakan muktamar rakyat dan mendirikan banyak kemah besar di depan rumahnya jalan 'Abd al-'Aziz bi Allah, di daerah Zaitun, Kairo. Zahrah sendiri yang membiayai perhelatan ini.[17]

Di antara guru-guru Shaykh Muhammad Abu Zahrah adalah shaykh 'Ali al-Khafif, 'Ali Hasaballah, Abd al-Wahhab Khallaf, Ahmad Amin, Muhammad 'Aṭīf Barakat Basya, Muhammad Hasanayn Ghamrawi, Ahmad Ibrahim, Abdurrazzaq Ahmad Sanhuri dan lain-lain. Di antara murid-muridnya adalah Kamal Abdul Majid, Ahmad Kumi, Abdul Aziz 'Amir, Muhammad Tayyib al-Najjar, Ahmad Fathi Surur, Muhammad 'Ali 'Amir dan lain-lain.[18]

Muhammad Abu Zahrah meninggal dunia pada petang hari Jumat pada 12 April 1974 di Rumahnya di Zaitun, Kairo, ketika berumar 76 tahun. Ia meninggal dunia ketika memegang pena untuk menulis tafsir al-Qur'an dalam surah al-Naml, ayat 19 yang bermaksud: "Maka tersenyumlah Nabi Sulaiman mendengar kata-kata semut itu, dan berdoa dengan berkata: "Wahai Tuhanku,

---

17 Ibid., 7-12.

18 Sya'bān Muḥammad Isma''īl, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuh wa Rijāluh* (Kairo: Dār al-Salām, 1998), 647. Lihat juga Nāṣir Maḥmūd Wahdān, *Abū Zahrah 'Āliman Islāmiyyan*, 111-147.

ilhamkanlah daku supaya tetap bersyukur akan nikmatMu yang Engkau karuniakan kepadaku dan kepada ibu bapaku, dan supaya aku tetap mengerjakan amal soleh yang Engkau ridai; dan masukkanlah daku --dengan limpahan rahmatMu-- dalam kumpulan hamba-hambaMu yang soleh."[19]

C. Ijtihad dan Syarat Ijtihad menurut Abu Zahrah

Beberapa abad terakhir, para ulama dari berbagai mazhab seakan-akan telah sepakat untuk menerima pemikiran tentang *Ghalq Bāb al-Ijtihād* karena mencukupkan diri dengan ijtihad yang telah dilakukan oleh para imam terdahulu dan memilih pendapat di antara pendapat mereka untuk menangani persoalan kekinian. Pendapat ini dibantah Zahrah. Menurutnya, kesepakatan itu mendapatkan dukungan penuh hanya pada mazhab Hanafi dan Shāfi'ī, meski tetap sebagian kecil fuqahanya ada yang tidak sepakat. Mazhab Maliki terpengaruh sedikit saja. Sedangkan, fuqaha mazhab Hanbali menegaskan bahwa setiap masa wajib ada minimal seorang mujtahid. Mazhab Zahirīyah, Shi'ah Zaidīyah dan Imamīyah bersikap ekstrim dengan mewajibkan ijtihad kepada kelompok awam sesuai kemampuan yang dimiliki.[20] Ibn Hamdan, kutip Abu Zahrah, menyatakan bahwa adanya mujtahid *mustaqil* lebih dimungkinkan pada masa setelah para imam mazhab, karena hadis, fiqh dan bahasa Arab telah dikodifikasikan. Pintu ijtihad dengan segala bentuknya tetap terbuka.[21] Tak seorang pun

---

[19] Ibid., 647.

[20] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2009), 307.

[21] Zahrah membagi ijtihad menjadi dua tipe, yaitu *al-ijitihād al-kāmil,*yaitu ijtihad melalui istinbat hukum dari sumbernya, al-Kitab dan al-Sunnah, dan menggunakan metode ijtihad qiyas, maslahah, istihsan, akal ketika tidak ada nass. Dalam hal ini mereka tidak mengikuti siapa pun kecuali para sahabat. Yang termasuk ijtihad tipe ini adalah ijtihad fuqaha dari kalangan tabi'in, seperti Sa'id bin al-Musayyab dan Ibrahim al-Nakha'i, ijtihad fuqaha pendiri madhhab seperti imam Ja'far al-Shadiq dan bapaknya Muhammad al-Baqir,

berhak menutupnya. Namun seseorang tidak diperkenankan untuk melakukan ijtihad jika belum memenuhi syarat-syarat ijtihad. Sebab melakukan ijtihad tanpa memenuhi syaratnya merupakan kebohongan dan penipuan.[22] Zahrah menggarisbawahi pendapat fuqaha Hanbali tentang perlunya membuka pintu ijtihad kembali atau lebih tepat memasuki medan ijtihad. Tak seorang pun berhak menutupnya dan tak seorang faqih pun, betapa pun tinggi kedudukannya, menghalangi akal fikiran untuk berfikir.[23]

Jumhur fuqaha sepakat bahwa untuk melakukan ijtihad diperlukan syarat-syarat tertentu untuk melakukannya. Namun Zahrah menjelaskan bahwa seorang mujtahid harus memenuhi dua syarat, yaitu *pertama*, memenuhi syarat ijtihad dan *kedua*, menguasai *maqāṣid al-sharī'ah* secara umum.[24]

Secara terperinci Zahrah menjelaskan bahwa ada 9 syarat yang harus dipenuhi seseorang untuk melakukan ijtihad, yaitu:

1) Menguasai ilmu bahasa Arab. Zahrah menempatkan penguasaan ilmu bahasa Arab pada rangking pertama, karena al-Qur'an dan al-Sunnah, sumber utama ajaran Islam diturunkan dalam

---

imam Abu Hanifah, imam Malik, Imam Shafi'i, imam al-Auza'i, imam al-Laith, imam Sufyan al-Thauri, dan lain-lain. Sebagian madhhab mereka tidak sampai kepada kita, akan tetapi pandangan hukum mereka tertuang di dalam berbagai kitab *ikhtilāf al-Fuqahā'* (wacana fiqh di kalangan fuqaha masa itu). Termasuk ijtihad kamil adalah ijtihad mutlaq atau mustaqil dan ijtihad muntasib. Tipe ijtihad kedua adalah *al-ijtihād fī al-Taṭbīq takhrīj al-masāil*, yaitu ijtihad dengan menerapkan kaidah-kaidah hukum terhadap perbuatan-perbuatan yang bersifat individual. Dengan *taṭbīq* (penerapan) ini, hukum-hukum persoalan yang belum diketahui oleh para mujtahid kamil dapat dijelaskan berdasarkan kaidah mereka. Yang termasuk ijtihad tipe ini adalah *ijtihād fī al-madhhab dan ijtihād fi al-tarjīh*,lihat, Abū Zahrah*, Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 341-357.

[22] Abū Zahrah*, Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2009), 337.

[23] Ibid., 307.

[24] Ibid., 308.

bahasa Arab. Menurutnya seorang mujtahid harus menguasai rahasia bahasa Arab dan kedalaman maksud kebahasaannya sehingga menjadikannya mampu melakukan *istinbaṭ al-ahkām*. Sebab hukum shari'ah yang hendak dijelaskan, al-Qur'an al-Karim, merupakan ungkapan yang paling mendalam dan paling baligh (*adaqq kalām fī al-lughah al-'arabīyah wa ablaghuh*). Para sahabat terkemuka dan para imam mujtahidin sangat menguasai ilmu bahasa Arab.[25] Zahrah menempatkan penguasaan ilmu bahasa Arab pada kedudukan yang tinggi dengan menempatkannya sebagai syarat ijtihad yang pertama dan tidak menjadikan penguasaan ilmu *uṣūl al-fiqh* sebagai salah satu syarat ijtihad sebagaimana beberapa penulis lainnya. Ia menjadikan penguasaan ilmu *uṣūl al-fiqh* sebagai bagian dari penguasaan ilmu bahasa Arab. Menurutnya, penguasaan ilmu bahasa Arab harus memungkinkannya untuk melakukan *isṭinbạṭ al-aḥkām* dari dalil-dalil tekstual (*naṣṣ*).[26]

2) Menguasai al-Qur'an al-Karim. Seorang mujtahid harus menguasai al-Qur'an yang merupakan dasar sekaligus sumber utama shari'ah Islam. Ia menguasai kedalaman ayat-ayat hukum di dalam al-Qur'an yang jumlahnya sekitar 500 ayat, *khāṣṣ* dan *'ām*nya, penjelasan al-Sunnah terhadapnya, nasikh dan mansukhnya dan ayat-ayat lain yang terkait dengannya. Sebab ayat-ayat al-Qur'an tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya. Namun, seorang mujatahid tidak harus hafal seluruh ayat al-Qur'an, meski pun Zahrah mengharapkan agar mujtahid merupakan penghafal al-Qur'an yang memahami makna globalnya, mengerti hukum yang dikandung ayat-ayat hukum secara terperinci, mengetahui tafsir sahabat terhadap ayat-ayat hukum, mendalami sebab-sebab turun ayat (*asbāb al-nuzūl*)

---

25 Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 341-2.

26 Ibid., 342.

sebagai sarana untuk mengetahui maksud dan tujuan hukum (*al-maqāṣid wa al-ghāyāt*).[27]

3) Menguasai al-Sunnah. Zahrah mewajibkan mujtahid menguasai al-Sunnah, baik *qawlīyah, fi'līyah* maupun *taqrirīyah* yang berkaitan dengan hukum-hukum *taklīfīyah*. Ia harus membaca, memahami dan mendalami maknanya. Di samping itu, ia harus mengetahui al-Sunnah dari sisi *nāsikh* dan *mansūkh*nya, *'ām*, *khaṣṣ* dan *takhṣīṣ*nya, *muṭlāq* dan *muqayyad*nya, jalan-jalan periwayatan dan isnad hadith, kuat dan lemahnya perawi dan keadaan mereka. Namun Zahrah tidak mensyaratkan mujtahid hafal seluruh al-Sunnah yang berkaitan dengan hukum. Ia hanya diharuskan mengetahui tempat ditemukannya al-Sunnah, cara-cara mendapatkannya dan menguasai *ilmu rijāl al-hadīth* secara global.[28]

4) Menguasai tempat *ijmā'* dan *ikhtilāf* fuqaha. Mengetahui tempat-tempat terjadinya *ijmā'* dan *ikhtilāf* di kalangan ulama sebelumnya memiliki arti penting sebelum seseorang melakukan ijtihad agar ia tidak menelorkan fatwa yang bertentangan dengan ijma', sebagaimana ia harus mengetahui *naṣṣ* agar tidak menghasilkan hukum yang bertentangan dengan *naṣṣ*.[29] Menurut Zahrah, tempat ijma' yang tidak diragukan adalah adanya ijma' berkaitan dengan hal-hal yang fardu dalam syariat Islam, seperti salat dan jumlah rakaat serta waktunya, zakat dan *niṣab*nya, haji dan manasiknya, pokok-pokok kewarisan, perempuan yang haram dinikahi dan ketetapan syariat Islam lainnya yang telah disepakati ulama sejak masa sahabat, para imam mujtahid dan masa sesudah mereka. Mujtahid tidak harus menghafal semua tempat ijma', akan tetapi ia diharapkan

---

27 Ibid., 343.

28 Ibid., 344.

29 Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Ijtihād fī-al-Sharī'ah al-Islāmīyah: Ma'a Naẓarāt al-Taḥlīlīyah fī-al-Ijtihād al-Mu'āṣir* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1985), 35.

mengetahui tempat ijma‘ dalam persoalan tertentu yang sedang ditanganinya apakah di situ ada ijma‘ atau ada *ikhtilāf*. Di samping itu, mujtahid juga harus mengetahui tempat *ikhtilāf* fuqaha agar ia memahami perbedaan fiqh Madinah dan fiqh Iraq dalam hal metodenya sehingga dapat menimbang antara yang sahih dan tidak sahih, antara yang dekat dan yang jauh dari al-kitab dan al-Sunnah.[30]

5) Menguasai *qiyās*. Menurut Qarḍāwī, sebagian penulis menjadikan penguasaan terhadap *qiyās* sebagai syarat yang berdiri sendiri dan sebagian lain menjadikan *qiyās* dan ijtihad semakna. Menurutnya yang lebih tepat adalah memandang ijtihad lebih umum daripada *qiyās*. Sebab ijtihad mencakup ijtihad melalui metode *istinbaṭ* dari *naṣṣ*, ijtihad melalui metode *qiyās* dan ijtihad melalui metode *istiṣlaḥ* atau *istiḥsan*.[31] Pandangan Qarḍāwī sesuai dengan pandangan al-Shawkani.[32] Zahrah termasuk penulis yang meletakkan penguasaan *qiyās* sebagai syarat yang mandiri, sebagaimana pandangan al-Khuḍari Bīk.[33] Seorang mujtahid harus menguasai metode *qiyās* yang benar. Melalui *qiyās* ia dapat mengetahui pokok-pokok pikiran yang merupakan hasil *istinbaṭ* dari *naṣṣ* yang berkaitan dengan hukum yang memungkinkannya untuk dapat memilih pokok pikiran paling dekat dengan persoalan hukum yang hendak dipecahkannya. Namun ia memberikan catatan bahwa menguasai *qiyās* menuntut pengetahuan terhadap 3 (tiga) hal, yaitu:
    a) Mengetahui pokok-pokok pikiran yang diistinbatkan dari *naṣṣ* dan *‘illah-‘illah* yang menjadi landasan *naṣṣ*,

---

30 Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah*, 345.

31 Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Ijtihād fī-al-Sharī‘ah al-Islāmīyah,* 40.

32 Muhammad ibn ‘Ali al-Shawkānī, *Irshād al-Fukhūl ila Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl* (Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah, 2000), 2 : 1034.

33 Muḥammad al-Khudarī Bik, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Tijāriyah, 1969), 368.

yang dengannya hukum *far*ʻ (persoalan yang belum ada jawabannya dalam *naṣṣ*) dapat dianalogikan padanya.

b) Mengetahui tata aturan *qiyās*, seperti tidak boleh melakukan qiyās terhadap persoalan yang hukumnya terbatas pada kasus tertentu (*lā yataʻaddā ḥukmuh*). Ia juga harus mengetahui sifat-sifat *ʻillah* yang menjadi landasan *qiyās* untuk dianalogikan pada *far*ʻ.

c) Mengetahui metode-metode yang digunakan *salaf al-ṣāliḥ* dalam mendeteksi *ʻillah* hukum dan sifat-sifat yang dipandang sebagai dasar untuk memproduk hukum dan menelorkan ketentuan-ketentuan hukum Islam.[34]

Zahrah memberikan tekanan yang kuat terhadap arti penting *qiyās* dalam ijtihad. Hal ini bukan berarti, ia memandang bahwa *qiyās* merupakan satu-satunya metode ijtihad. Akan tetapi baginya, *qiyās* sangat diperlukan untuk menangani persoalan hukum yang memiliki kesamaan *ʻillah* dengan hukum yang ada di dalam *naṣṣ* atau *metode qiyāsī*. Persoalan hukum yang memerlukan penyelesaian dengan metode *istiṣlāḥi*, ia jabarkan pada syarat yang berikutnya, yaitu menguasai *maqāṣid al-aḥkām*. Sedangkan metode *istinbāṭī* dari *naṣṣ*, ia masukkan pada penguasaan ilmu bahasa Arab. Menurutnya, penguasaan ilmu bahasa Arab seorang mujtahid harus memungkinkannya untuk dapat melakukan *istinbāṭ al-aḥkām*. Memang, Zahrah tidak menjadikan penguasaan ilmu *uṣūl al-fiqh* sebagai syarat ijtihad, sebagaimana pendapat Qardawi,[35] karena penguasaan ilmu *uṣūl al-fiqh* ia masukkan ke dalam syarat penguasaan ilmu bahasa Arab. Sedangkan Wahbah Zukhaili, di samping menjadikan penguasaan *qiyās* sebagai syarat ijtihad, ia juga

[34] Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 346.

[35] Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Ijtihād fī-al-Shariʻah al-Islāmīyah,* 39-40.

menjadikan penguasaan ilmu *uṣūl al-fiqh* sebagai syarat ijtihad tersendiri[36].

6) Menguasai *maqāṣid al-Aḥkām*. Seorang mujtahid yang hendak melakukan *istinbāṭ* hukum Islam harus mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* dan tujuan utama diutusnya Nabi Muhammad saw, agar ijtihadnya tidak menyimpang darinya. Orang yang gagal memahami tujuan *sharī'ah* tidak akan mampu mengetahui *qiyās* yang paling tepat dan sifat-sifat yang sesuai dengan tujuan hukum Islam. Seorang mujtahid harus mengetahui maslahah *insānīyah* (kemaslahatan manusia) yang diakui sharī'at Islam. Sebab mengetahui maslahah manusia merupakan prinsip utama dalam shari'at Islam, supaya ia bisa membedakan antara maslahah *wahmiyah* (berdasarkan dugaan belaka) dan maslahah *ḥaqīqīyah* (berdasarkan bukti nyata), dan membedakan hal-hal bermanfaat yang diakui Islam dan dorongan nafsu yang dilarang. Ia juga harus mengetahui dan membandingkan *maṣlaḥah* dan *maḍarrah* yang ada pada suatu perbuatan tertentu, kemudian mendahulukan penolakan *maḍarrah* daripada memproduk maslahah (*yuqaddim daf' al-maḍārr 'alā jalb al-maṣāliḥ*) dan apa yang bermanfaat bagi orang banyak daripada yang bermanfaat bagi individu. Dan hal itu, menurut Zahrah, merupakan dasar dan landasan untuk melakukan ijtihad.[37] Namun, Zahrah, mengingatkan bahwa jalan untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* adalah melalui dalil tekstual (*naṣṣ*) dan dalil tekstual hanya bisa diketahui melalui ilmu bahasa Arab. Atas dasar itu, ia menegaskan bahwa ilmu bahasa Arab dan pengetahuan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan dua landasan yang tidak dapat dipisahkan. Sebab pengetahuan *maqāṣid al-sharī'ah* hanya bisa didapatkan melalui dalil tekstual saja dan pengetahuan tentang dalil tekstual hanya bisa didapatkan melalui ilmu bahasa Arab.

---

[36] Wahbah Zukhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damshik: Dār al-Fikr, 1986) , 1046-7.

[37] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah*, 320.

Keduanya tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Oleh karena itu, tidak mungkin seseorang dapat mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* tanpa melalui dalil tekstual. Sebab memahami *maqāṣid al-sharī'ah* tanpa didasarkan pada dalil tekstual berarti meniadakan dalil tekstual dalam penetapan hukum Islam. Dalam hal ini, ia sepakat dengan al-Shatibi yang menegaskan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dipahami dari sekelompok dalil tekstual (*kullī*/universal), bukan dari satu dalil tekstual tertentu (*juz'ī*/parsial). Hal itu memang tepat, kata Zahrah, namun harus dicatat bahwa pemahaman terhadap maksud dan tujuan dari dalil parsial merupakan landasan untuk memahami dalil-dalil tekstual yang merupakan dalil global (*kullīyāt*).[38]

7) Memiliki pemahaman yang benar dan akal sehat. Keduanya merupakan sarana yang memungkinkannya untuk dapat menggunakan dan mengarahkan syarat-syarat ijtihad sebelumnya secara tepat, membedakan pendapat yang benar dan tidak benar. Pemahaman yang benar dan akal yang sehat biasanya memerlukan pengetahuan yang mendalam tentang ilmu logika (ilmu mantiq). Sebagian ulama mensyaratkan penguasaan ilmu mantiq bagi seorang mujtahid. Bahkan sebagian lain mengatakan bahwa ilmu mantiq itu tidak ada faedahnya, karena itu dimakruhkan. Namun, sebagian lain tidak mensyaratkannya. Zahrah termasuk fuqaha yang tidak mensyaratkannya. Sebab fuqaha dari kalangan sahabat, tabiin dan para imam mujtahid dapat mencapai ijtihad fiqh, tanpa menggunakan ilmu mantiq, karena pada saat itu, ilmu ini belum berkembang luas.[39] Hal itu berarti, akal sehat saja mencukupi sebagai syarat untuk melakukan ijtihad. Meski pun penguasaan ilmu mantiq bukan merupakan syarat ijtihad, Zahrah tidak memandang makruh menggunakannya. Ilmu mantiq harus diapresiasi sebagai hasil

---

[38] Ibid., 331.

[39] Ibid., 331.

peradaban akal manusia yang istimewa dan timbangan kokoh yang diperlukan dalam perdebatan dan membela kebenaran terhadap kelompok manusia yang menyimpang dari ajaran agama. Dalam hal ini, Zahrah menggaris bawahi pandangan imam Shafiʿi yang mensyaratkan pemahaman yang benar (*ḥusn al-fahm*) dan penalaran yang tajam (*nafādh al-naẓar*) agar seorang faqih dapat mencapai kebenaran.[40]

8) Memiliki niat yang benar dan akidah yang lurus. Menurut Zahrah, niat yang ikhlas menjadikan hati disinari cahaya Allah swt sehingga dapat menembus lubuk kedalaman agama yang bijak dan hanya mengarah pada kebenaran, bukan lainnya. Allah akan menempatkan kebijaksanaan (*al-ḥikmah*) ke dalam hati orang ikhlas sekaligus memberinya petunjuk. Shariʿah adalah cahaya yang tidak akan ditemukan kecuali oleh orang yang hatinya bersinar karena keikhlasannya. Sedangkan orang yang keyakinannya rusak disebabkan dorongan hawa nafsu atau tidak mengarahkan fikirannya pada dalil tekstual dengan hati yang ikhlas, maka betapa pun kuat akalnya, ia akan terhalangi untuk dapat melakukan penalaran dalam rangka *isṭinbāṭ al-aḥkām* yang benar. Sebab niat yang menyimpang menjadikan fikiran menyimpang juga. Atas dasar itu, para imam sangat cendekia yang mewarisi kedalaman fiqh dari masa ke masa lebih dahulu dikenal ke-*warā*-annya sebelum dikenal kepakarannya di bidang fiqh.[41]

9) Mengetahui ilmu tentang manusia. Zahrah dalam dua bukunya *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah* dan *Uṣūl al-Fiqh* menyebutkan 8 syarat dengan redaksi yang agak mirip. Namun dalam kitab lainya *Fatāwā Abū Zahrah*, ia menyebutkan 10 syarat. Ia mengurangi 1 syarat, yaitu menguasai *maqāṣid al-sharīʿah*, dan

[40] Ibid., 332.

[41] Ibid., 332.

menambahkan 3 syarat, yaitu menguasai *nāsikh* dan *mansūkh*, menguasai *iktilāf* fuqaha serta menguasai ilmu tentang manusia. Namun, pada dasarnya menguasai *nāsikh mansūkh* sudah terkandung dalam menguasi *al-Qur'ān al-Karīm* dan menguasai *ikhtilāf* fuqaha juga sudah terkandung dalam mengetahui tempat *ijmā*' dan *ikhtilāf*. Dengan demikian, hanya satu syarat yang ditambahkan dalam buku ini, yaitu mengetahui ilmu tentang manusia, yang diambil dari pendapat imam Ahmad bin Hanbal.[42] Namun, ia membicarakannya sekilas saja. Ketika ditanya apakah pada masa hidupnya ada seorang faqih yang memenuhi syarat-syarat tersebut, dengan tegas Zahrah menyatakan 'tidak ada'. Dan jika ada orang yang mengklaim dirinya sudah memenuhi syarat, maka klaim itu harus ditolak.[43] Meski demikian, Zahrah mengingatkan syarat-syarat tersebut harus dipenuhi hanya oleh *mujtahid kāmil,* yaitu mujtahid *muṭlaq* dan mujtahid *muntasib*. Hal ini berbeda dengan pendapat imam Ahmad bin Hanbal yang menegaskan bahwa 2 (dua) tipe mujtahid tersebut harus ada pada setiap masa. Adapun *mujtahid mukharrij*, atau *mujtahid fī al-taṭbīq*, yang mengistinbatkan kaedah-kaedah yang menyatukan berbagai macam *furū*' dalam mazhab dan melakukan ijtihad berdasarkan kaedah tersebut terhadap berbagai furu' yang tidak ada keterangan jelas (*naṣṣ*) dalam mazhab, tanpa bertentangan dengan imam mazhab baik dalam usul maupun *furū*', maka harus ada pada setiap masa.[44] Syarat-syarat ijtihad yang dikemukakan Zahrah masih bersifat klasik. Meskipun demikian, ia memberikan tekanan yang cukup kuat terhadap syarat menguasai *maqāsid al-sharī'ah*. Hal ini dibuktikan dengan disediakannya bahasan yang cukup memadai mengenai *maqāsid al-sharī'ah*. Namun, ia tidak menyebut

---

42 Abū Zahrah, *Fatāwā Abū Zahrah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabī, 2011), 58-59.

43 Ibid., 61.

44 Ibid., 58.

secara eksplisit dengan penjelasan yang memadai satu syarat penting untuk ijtihad kontemporer, yaitu syarat menguasai kenyataan empiris (*al-wāqiʿ*). Yusuf Qarḍāwī menambahkan satu syarat penting yang harus dikuasai seorang mujtahid, yaitu mengetahui manusia dan kehidupan di sekitarnya. Ia memberikan penjelasan dengan bahasa kontemporer. Sebab manusia tidak hidup di suatu ruang kosong, akan tetapi ia hidup di tengah-tengah berbagai persoalan yang menimpa manusia di sekitarnya sebagai individu maupun masyarakat. Pemikiran dan perilaku mereka dipengaruhi beragam unsur baik psikologi, peradaban, sosial, ekonomi maupun politik.[45] Ia mengutip Ibn al-Qayyim yang menegaskan bahwa penguasaan kenyataan (*al-wāqiʿ*) memang bukan syarat yang dituntut untuk mencapai kelayakan sebagai mujtahid, akan tetapi sebagai sarana agar dapat dilakukan dengan benar sesuai kenyataannya.[46] Di samping itu, menurut Qarḍāwī, mujtahid juga dituntut untuk mengusai ilmu pengetahuan yang dihasilkan masa kontemporer, seperti ilmu biologi, fisika, kimia, matematika dan ilmu-ilmu lainnya. Berbagai masalah kontemporer memiliki kaitan erat dengan ilmu-ilmu tersebut. Seperti masalah persalinan, USG, sperma laki-laki, sel telur, cara pertemuan keduanya dan lain-lain.[47] Menurut Jamal ʿAṭīyah, syarat penguasaan kenyataan dan ilmu pengetahuan yang dikemukakan Yusuf Qardhawi tidak cukup memadai bagi seorang mujtahid, akan tetapi hanya cukup untuk seorang juru dakwah.[48] Menurut Wahbah Zuhayli, mujtahid *muṭlaq* atau *mustaqill* sudah tidak ada

---

[45] Yūsuf Qarḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Sharīʿah al-Islāmīyah*, 57.

[46] Ibn al-Qayyim, *Iʿlām al-Muwaqqīʾin ʿAn Rabb al-ʿĀlamīn* (Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 1423), 4 : 337.

[47] Yūsuf Qarḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Sharīʾah al-Islāmīyah* , 58.

[48] Jamāl al-Dīn ʿAṭiyyah dan Wahbah Zukhailī, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāsir, 2000), 250.

setelah masa pembentukan mazhab fiqh. Yang masih tersedia pada setiap masa adalah mujtahid *mutajazzi'*, yaitu pakar hukum Islam yang mampu melakukan *istinbāṭ* hukum pada sebagian persoalan hukum atau pada sebagian bidang hukum tertentu saja. Mujtahid jenis ini yang memenuhi kebutuhan ijtihad pada setiap masa dan berpedoman pada *uṣūl al-fiqh*.[49] Jamal 'Aṭīyah sepakat dengan pandangan Zuhayli ini, namun ia menekankan signifikansi penyiapan mujtahid spesialis secara serius dengan memberikan bekal spesialiasi di bidang shari'ah dan spesialiasisi bidang-bidang tertentu yang akan menjadi ajangnya untuk berijtihad. Ia harus menguasai 2 (dua) spesialisasi sekaligus, yaitu bidang shari'ah dan bidang tertentu. Misalnya bidang medis, ekonomi atau bidang kajian lainnya. Kajian shari'ah harus dilakukan seiring dengan kajian bidang tertentu secara komprehensif dalam suatu lembaga pendidikan khusus melalui beberapa jenjang pendidikan yang sedemikian rigid dan sistematis. Mujtahid spesialis (*al-mujtahidūn al-mutakhaṣṣiṣūn*) ini dalam memaparkan ijtihadnya tidak cukup hanya menukil dalil tekstual (*naṣṣ shar'ī*), akan tetapi ia harus memahami metode pemikiran yang mendasarinya atau mazhab yang dianutnya dalam bidang *uṣūl a-fiqh* sehingga ia dapat melakukan standarisasi persoalan hukum berdasar landasan yang dikenal. Jika hal ini tidak dilakukan, maka dikhawatirkan timbul kekacauan hukum Islam dalam bidang ijtihad maupun *iftā'*, disebabkan standar *uṣūl al-fiqh*nya tidak diketahui.[50]

D. Metode Ijtihad Abu Zahrah

Zahrah tidak secara eksplisit menjelaskan metode ijtihad dirinya sendiri yang digunakan dalam melakukan *istinbāṭ al-aḥkām*.

---

[49] Ibid., 196.

[50] Ibid., 253.

Ia tidak mengurutkannya secara tegas. Namun berdasarkan tarjih yang dilakukannya di sela-sela pembahasannya mengenai metode ijtihad dalam bahasan *uṣūl al-fiqh* maupun bahasan metode ijtihad para imam yang berjumlah 8 orang, penulis dapat menyimpulkan beberapa metode ijtihad yang menjadi dasar dan landasan Zahrah dalam melakukan *Istinbāṭ al-aḥkām*.

Secara global, Zahrah menempatkan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum utama, sedangkan metode-metode ijtihad lainnya dipandang sebagai sarana untuk sampai kepada dua sumber utama tersebut. Dua referensi (*marja'*) tersebut merupakan sumber utama yang menjadi pelabuhan akhir hukum Islam (*fiqh*) betapa pun banyak dan beragam metode yang digunakan untuk sampai kepadanya. Dengan kesatuan sumber ini, maka terwujud kesatuan dalam berfikir. Jika ada perbedaan pandangan (*ikhtilāf*), maka itu merupakan perbedaan pandangan yang saling mendekati, bukan saling menjauhi. Menurut Zahrah, terkadang ada satu kenyataan yang diambil oleh dua mazhab yang berbeda, namun dengan label yang berbeda. *Maṣlaḥah*, misalnya, diambil oleh al-Shafi'i dengan label *qiyās*. *Istiḥṣān* dan *al-dharā-i'* juga dilabeli *qiyās*. Perbedaan tersebut bersifat kuantitatif (*'adadī*), bukan substantif (*jawharī*). Bahkan penyelesaian persoalan-persoalan hukum individual seringkali berujung pada hasil dan kesimpulan yang sama meskipun metode yang digunakannya berbeda.[51]

Adapun metode ijtihad yang digunakan Zahrah secara terperinci sebagai berikut.

1). *Menjadikan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum utama*. Di banyak tempat dalam tulisannya, Zahrah menempatkan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai referensi utama dalam *istinbāṭ* hukum Islam dan kajian-kajian keislaman lainnya,

[51] Abū Zahrah, *Qabasātmin al-Fiqh al-Islāmī min al-Kitāb wa al-Sunnah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī), 9.

seperti tafsir dan aqidah. Ia mengingatkan agar seorang pengkaji shari'at Islam menjadikan keduanya sebagai asas dalam penyelesaian persoalan. Orang yang memberikan fatwa pada dasarnya ia berbicara atas nama Allah. Karena itu, ia harus mengambil fatwa itu dari petunjuk Islam dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Orang yang berfatwa atas nama shari'at Islam tanpa didasarkan pada ilmu dari al-Qur'an dan al-Sunnah, pada dasarnya melakukan dua dosa sekaligus, yaitu menolak petunjuk dari keduanya dan mengklaim pendapatnya sendiri sebagai shari'at Allah. Menurut Zahrah berpegang pada dalil tekstual dari al-Qur'an dan al-Sunnah adalah satu-satunya jalan keselamatan dan menentangnya berarti kehancuran.[52]

2). *Berhujjah dengan Fatwa dan Pendapat Sahabat*. Zahrah menjadikan Fatwa sahabat sebagai dasar dalam *istinbāṭ* hukum. Menurutnya, jumhur imam mazhab empat sepakat mengambil fatwa dan pendapat sahabat sebagai dasar dalam *istinbāṭ* hukum Islam. Ia mengajukan bukti tekstual (*naqlī*) dan rasional (*'aqlī*) mengenai kehujjahannya. Para sahabat adalah manusia paling dekat dengan Rasulullah. Mereka menyaksikan tempat-tempat turunnya wahyu. Keikhlasan, kecerdasan dan kepatuhan mereka pada petunjuk Nabi menjadikan mereka paling mampu memahami maksud dan tujuan shari'ah. Oleh karena itu, ada kemungkinan besar bahwa pendapat mereka adalah Sunnah Nabawi. Sebab seringkali mereka menjelaskan hukum-hukum yang telah diterangkan oleh Nabi kepada mereka tanpa mengisnadkannya kepada beliau, karena tak seorang pun yang menanyakan hal itu kepada mereka. Atas dasar itu, Zahrah mengingatkan, jika ada pendapat sahabat yang didasarkan pada *qiyās*, dan kita memiliki *qiyās* yang tidak sama dengannya, maka sebaiknya mengikuti pendapat mereka. Sebab pendapat

---

52 Abū Zahrah, Al-Minhāj al-Mustaqīm, *Majallat Liwā' al-Islām*, Vol.18, No. 3 (Maret, 1964), 147.

salah seorang sahabat kadang-kadang disepakati di kalangan sahabat. Sebab jika ada pendapat yang berbeda, maka pendapat itu akan diketahui oleh ulama yang meneliti pendapat-pendapat mereka. Jika ada pendapat dari sebagian mereka yang kemudian berbeda dengan sebagian lainnya, maka keluar dari semua pendapat mereka berarti keluar dari pendapat mereka semua. Hal itu menurut Zahrah merupakan pemikiran aneh yang harus ditolak.[53] Para sahabat adalah pemelihara Kitabullah dan *transmitter* ucapan-ucapan Nabi kepada generasi sesudah mereka. Mereka paling mengetahui ketetapan hukumnya dan paling dekat dengan petunjuknya. Ucapan mereka merupakan cuplikan kenabian (*qabsah Nabawīyah*), bukan sesuatu yang mereka karang sendiri, akan tetapi diambil dari sumber-sumber utamanya.[54]

3). *Menghargai pendapat tabiin dan para imam mujtahid*. Zahrah sangat menghormati para ulama pendahulunya. Ketika Ia tidak menemukan keterangan jelas mengenai hukum suatu persoalan yang diajukan kepadanya baik di dalam al-Kitab, al-Sunnah maupun pendapat sahabat, maka ia merujuk pada pendapat tabiin dan para imam mujtahid. Ia tidak beranjak dari pendapat tabiin, terutama fuqahanya, kepada pendapat lainnya kecuali ketika maslahah dan kebutuhan kekinian menghendaki perubahan terhadap ketetapan hukum yang tidak ada dasarnya di dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah. Zahrah hanya mau ijtihad murni ketika dituntut oleh kebutuhan sosial dan kebutuhan kekinian dimana tidak ditemukan pendapat fuqaha yang dapat dijadikan obat untuk menangani persoalan tersebut. Jika ada pendapat mereka, maka ia mengambilnya dalam rangka menghidupkan *turāth* (warisan) ulama salaf.[55] Menurut Zahrah,

---

[53] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah*, 301.

[54] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh, 199.*

[55] Uthmān Shubair, *Muḥammad Abū Zahrah* ,134.

pendapat para imam mujtahid dan *salaf al-ṣāliḥ* patut dihormati dan dihargai, karena *turāth* hukum Islam merupakan warisan ilmiah yang tidak ada bandingannya di dunia Barat maupun Timur, dalam hal kekuatan pengaruh dan sifat universalnya. Ia merupakan bekal intelektual bagi orang yang tidak punya bekal dan obat bagi segala penyakit masyarakat kontemporer. Menghargai *turāth* berarti menghargai eksistensi umat Islam dan menyambungkan masa lalu dengan masa depan. Suatu bangsa akan maju bukan karena melepaskan diri dari masa lalunya, akan tetapi dengan cara mengambil kekuatan dari masa lalunya. Maju bukan berarti melangkah ke depan belaka tanpa melihat ke belakang sama sekali, akan tetapi harus tetap menengok ke belakang.[56] Atas dasar itu, Zahrah merasa memiliki keharusan ilmiah untuk menghargai pendapat para imam mujtahid. Jika ada dalil dari al-Kitab dan al-Sunnah yang bertentangan dengan pendapat jumhur ulama, maka ia memilih untuk *tawaqquf* dan tidak menyerang pendapat mereka supaya tidak dijadikan alasan orang yang tidak menghargai kehormatan agama Islam untuk menyerang turath masa lalu. Namun jika *tawaqquf* secara praktis mendatangkan keburukan dan kezaliman pada sekelompok manusia, maka Zahrah mengambil pendapat selain jumhur fuqaha, dengan mencari sandaran pada al-Kitab dan al-Sunnah sebagai jalan keluar, tanpa menyerang pendapat jumhur fuqaha. Bahkan ia berusaha menta'wil secara baik dan mengupayakan perdamaian antara keduanya berdasarkan asas maslahah Islamiyah sedapat mungkin.[57]

4). *Melakukan Ijtihād bi al-Ra'y ketika tidak ada naṣṣ dan tidak ada pendapat para imam mujtahid.* Menurut Zahrah, *Ijtihād al-Ra'y* mengambil dua bentuk, yaitu melalui *qiyās* dan *maṣlaḥah*. *Ijtihād bi al-Ra'y* adalah berfikir dan merenung dalam upaya

56 Ibid., 135.

57 Ibid., 136.

mencari pandangan yang paling dekat kepada Kitabullah dan Sunnah Rasul, baik pencarian itu melalui dalil tekstual (*naṣṣ*) tertentu, dan itulah *qiyās*, atau pandangan yang paling dekat kepada tujuan umum shariʿah Islam, dan itulah *maṣlaḥah*. Para tokoh dari kalangan sahabat yang terkenal sering menggunakan metode *qiyās* adalah Abdullah bin Masʿud dan Ali bin Abi Thalib yang kemudian diwariskan kepada fuqaha Kufah dan sebagian imam mujtahid. Sedangkan pemuka sahabat yang paling sering menggunakan metode *maṣlaḥah* adalah Umar bin Khattab.[58] Atas dasar itu, Zahrah menegaskan bahwa *istinbāṭ* hukum Islam bisa dilakukan melalui dua metode, yakni:

(a). Qiyās dengan cara mencari dan menemukan ketetapan hukum yang ada di dalam al-Qur'an (*naṣṣ*) pada kasus serupa yang belum ada ketetapan hukumnya. Jika ada keserupaan (*mushābahah*) di antara keduanya dalam makna (*ʿillah*) yang menjadi landasan munculnya *naṣṣ*, maka ketetapan hukum yang ada pada *naṣṣ* diterapkan pada kasus yang belum ada ketetapan hukumnya itu.

(b). *Maṣlaḥah*. Menurutnya *maṣlaḥah* tidak identik dengan permainan atau kelezatan sesaat. Akan tetapi *maṣlaḥah* yang dipandang sebagai metode *istinbāṭ* hukum ketika tidak ada dalil tekstual adalah *maṣlaḥah* yang sesuai dengan tujuan shariʿat Islam (*maqāṣid al-sharīʿah*) atau *maṣlaḥah* yang termasuk jenis *maṣlaḥah* yang diakui hukum Islam dalam *naṣṣ* yang kuat (*muḥam al-naṣṣ*). Zahrah menyesalkan pemahaman keliru sebagian orang yang memandang bahwa apa pun yang dinamakan *maṣlaḥah* dapat dijadikan landasan hukum baik yang bersesuaian dengan *naṣṣ* maupun bertentangan dengannya. Bahkan ada sebagian orang yang berlebih-lebihan dengan menyatakan bahwa *maṣlaḥah*

[58] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah*, 257.

qaṭʿīyah memiliki kemungkinan bertentangan dengan *naṣṣ qaṭʿī*. Ia menegaskan bahwa pandangan yang bertentangan dengan *naṣṣ qatʿī* adalah dorongan hawa nafsu yang tidak layak untuk dijadikan pegangan dalam menetapkan hukum Islam. *Maṣlaḥah* yang dipandang shariʿat Islam dan terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Semua ketetapan hukum Islam dalam bidang ibadat, muamalat, hukum keluarga, hukum pidana *ḥudūd* dan *qiṣāṣ* dan pelanggaran shariʿah Islam yang dihukum di dunia dan akherat adalah ditujukan untuk memelihara pokok-pokok maslahah tersebut.[59] Zahrah menegaskan seseorang yang hendak menerapkan metode *maṣlaḥah* harus memilih *maṣlaḥah* yang menjangkau paling banyak orang (*akbar ʿadad*), paling kuat intensitasnya (*akbar miqdār*) dan paling lama jangka waktunya (*aṭwal al-zamān*). Bukan sekedar *manfaʿah* dan *ḍarar* belaka. Sebab kadang-kadang ada suatu hal menghasilkan *maṣlaḥah* untuk suatu kelompok manusia, akan tetapi menimbulkan *mafsadah* untuk kelompok manusia lainnya. Kadang-kadang suatu hal menghasilkan *maṣlaḥah* pada saat tertentu dan menimbulkan *maṣlaḥah* di saat lainnya. Demikian sebaliknya. Menurutnya, fuqaha menyatakan bahwa apa yang manfaatnya lebih dominan atas *ḍarar*nya adalah diperintahkan dan apa yang lebih dominan *ḍarar* atas manfaatnya adalah dilarang. Sedangkan apa yang tidak diketahui manfaat dan *ḍarar*nya adalah mubah, di mana perkiraan manfaat dan darar diserahkan pada dirinya sendiri.[60]

5). *Menggunakan kaidah fiqhīyah*. Dalam beberapa ijtihad yang dilakukannya, Zahrah sering kali menggunakan kaidah-kaidah

---

59 Muhammad Uthman Shubair, *Muḥammad Abū Zahrah, 137.*

60 Ibid., 138.

fiqhīyah untuk menjawab persoalan-persoalan yang diajukan kepadanya. Misalnya ketika ditanya tentang orang yang dalam kondisi suci dari hadas kecil yang ragu-ragu apakah ada yang membatalkan wudunya, Zahrah menegaskan bahwa selama seseorang yakin telah berwudu dan yakin wudunya sempurna, maka keraguan sesudah itu tidak menjadi masalah dan wudunya tidak hilang karenanya.[61]

6). *Perubahan hukum mengikuti perubahan kenyataan dan kebiasaan (ʻurf)*. Zahrah sangat memperhatikan kenyataan dan kebiasaan manusia, baik dalam bidang ekonomi maupun sosial dalam ijtihad dan fatwanya. Hal ini bukan berarti ia menundukkan shariʻah Islam di bawah kedudukan kebiasaan manusia pada masanya dan merubah ketetapan yang ada di dalam *naṣṣ* demi kebiasaan manusia. Sebab shariʻat Islam adalah yang menentukan hukum (*ḥākimah*) terhadap suatu masa, tidak ditentukan olehnya. Maksudnya, Zahrah menetapkan hukum terhadap tindakan hukum manusia berdasarkan kondisi nyata mereka. Ia tidak sekedar melihat pada bentuk luar tindakan hukum mereka, akan tetapi juga mempertimbangkan maksud dan niat mereka. Atas dasar itu, hukum ditetapkan. Ia menyadari bahwa hukum dapat berubah karena perubahan zaman, khususnya hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan kebiasaan (*ʻurf*). Adapun hukum-hukum yang didasarkan pada *naṣṣ* al-Qur'an maupun al-Sunnah, yang *qaṭʻīyah al-thubūt* dan *qaṭʻīyah al-dalālah*, adalah tetap dan tidak menerima perubahan sama sekali, seperti keharaman riba, pemotongan tangan pencuri, mencambuk pezina *ghayr muḥṣan* 100 kali dan lain-lain[62].

---

[61] Ibid., 140.

[62] Ibid., 139.

E. Tujuan Tertinggi Hukum Islam (al-Maqās}id al-'Ulyā)

Kajian induktif terhadap seluruh dalil tekstual (*nuṣūṣ*) agama, baik al-Qur'an maupun al-Sunnah dari sisi tujuan-tujuannya (*maqāṣid*) menunjukkan bahwa sharī'ah Islam memiliki norma-norma universal (*qawānīn jāmi'ah*) untuk mengatur tatanan sosial kemasyarakatan yang dibentuknya. Norma-norma ini merupakan dasar filosofis yang menjadi fondasi masyarakat Islam dan sasaran-sasaran yang hendak dituju olehnya. Menurut Zahrah, sharī'ah Islam memiliki tujuan tertinggi *(al-maqāṣd al-'ulyā li al-sharī'ah al-Islāmīyah)* yaitu membentuk masyarakat utama (*li takwīn mujtama' fāḍil*) di seluruh keluarga umat manusia. Tujuan tertinggi ini harus direalisasikan pada semua bentuk masyarakat baik dalam keluarga, komunitas kecil (masyarakat), komunitas besar (bangsa/negara) maupun komunitas manusia antar bangsa.[63]

Adapun tujuan tertinggi (*al-Maqāṣid al-'Ulyā*) yang merupakan landasan aksiomatis bagi sharī'ah Islam menurut Zahrah terumuskan dalam beberapa asas berikut ini.

1. Asas Monoteisme (*Dīn al-WahLdānīyah al-Ilāhīyah*)[64].
2. Asas kesatuan kemanusiaan universal *(Dīn al-WahLdah al-Insānīyah al-'Āmmah*)[65]
3. Asas menjunjung tinggi prinsip-prinsip moral utama *(al-Akhlāq al-FādLīlah*)[66]
4. Asas Material dan spriritual (*al-'Alāt al-Mādiyah wa al-RūhLiyah*) dalam segala aktifitas manusia[67].

---

[63] Abū Zahrah, *Tanẓīm al-Islām li al-Mujtama'* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 15-16.

[64] Abū Zahrah, *al-Mujtama' al-Islāmī fī Ẓill al-Islām* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 31.

[65] Ibid., 89.

[66] Abū Zahrah, *Tanẓīm al-Islām li al-Mujtama'*, 20.

[67] Abū Zahrah, *al-Mujtama' al-Islāmī fī Ẓill al-Islām*, 88.

5. Asas fitrah manusia (Dīn Yattafiq maʻa al-Fiṭrah al-Insānīyah)[68]
6. Asas menyuruh kebaikan (al-amr bi al-maʻrūf) dan melarang keburukan (al-nahy ʻan al-munkar)[69]

Untuk mewujudkan masyarakat utama diperlukan 2 (dua) unsur utama, yaitu: *Pertama*, pembentukan individu yang memiliki sifat-sifat utama (*tahdhīb al-afrād*). Berbagai macam bentuk ritual (*ʻibādāt*) ditujukan mendidik suara hati manusia *(tarbīyat al-ḍamīr al-insānī)* dalam rangka membersihkan jiwa, mendidik spirit kesetaraan (*rūḥ al-musāwah*) dan jiwa sosial dalam diri manusia. Ibadah yang memproduk kualitas-kualitas jiwa tersebut diterima Allah menurut Zahrah.[70] *Kedua*, membentuk pendapat umum yang menghargai nilai-nilai keutamaan (*takwīn ra'y ʻĀm fāḍil)*. Prinsip menyuruh kebaikan (*al-amr bi al-maʻrūf*) dan melarang keburukan (*al-nahy ʻan al-munkar*) merupakan upaya pembentukan pendapat umum utama tersebut. Masyarakat Islam dipandang sebagai masyarakat terbaik (*khayr ummah*) jika berpegang pada asas ini, karena dengan asas ini masyarakat utama akan terbentuk dan jauh dari segala keburukan.[71]

F. Tujuan Utama Hukum Islam (Qawāʻid al-ʻĀmmah)

Menurut Zahrah, pembentukan dan pengaturan masyarakat di suatu negara Islam yang melindungi warga negaranya baik yang muslim maupun non muslim didasarkan pada kaedah-kaedah umum (*Qawāʻid ʻĀmmah*) atau dalam kategorisasi Jamal Atīyah disebut *Maqāṣid Kullīyah*. Kaedah-kaedah ini terejawantah dalam ruang lingkup keluarga, masyarakat, negara dan hubungan kemanusiaan di antara manusia dari berbagai latar yang beragama baik warna

---

[68] Ibid., 11.

[69] Abū Zahrah, *al-Takāful al-Ijtimāʻī fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Fikr al-ʻArabī, t.th), 8.

[70] Abu Zahrah, *Tanẓīm al-Islām li al-Mujtama'* ,16.

[71] Abu Zahrah, *al-Takāful al-Ijtimāʻī fī al-Islām* , 8.

kulit, kebangsaan maupun agama. Kaedah-kaedah umum ini dapat disarikan pada pemeliharaan (*al-muhāfaẓah*) 5 asas utama, yaitu:

1. Memelihara kemuliaan manusia (*al-karāmah al-insānīyah*)
2. Memelihara keadilan dalam berbagai bentuknya (*al-'adālah bi kull sLuwarihā*)
3. Memelihara perilaku saling tolong menolong secara umum (al-ta'āwun al-'ām)
4. Memelihara kasih dan sayang terhadap kemanusiaan (*al-mawaddah wa al-rahLmah bi al-insānīyah*)
5. Memelihara kemaslahatan dan menolak kerusakan di muka bumi (*al-masLlahLah wa daf' al-fasād fī al-ardL*).[72]

1). Kaedah Memelihara Kemuliaan Manusia (al-*karāmah al-insānīyah).*

Islam memandang manusia sebagai makhluk termulia di alam semesta ini. Allah telah memilihnya menjadi khalifah di muka bumi ini dan menundukkan segala sesuatu yang ada di dalamnya, bahkan apa pun yang ada di langit dan di bumi. Allah juga memberinya ilmu pengetahuan yang memungkinkannya untuk menundukkan apa pun yang ada di dekatnya demi kemaslahatan dirinya sendiri.

Di antara contoh pemeliharaan kehormatan manusia adalah:

a. Menghormati diri manusia tanpa melihat latar belakang agama atau kebangsaannya. Diri non muslim setara dengan diri seorang muslim dalam pergaulan hidup kemanusiaan (*mu'āmalah*).
b. Kesetaraan mutlak (*al-taswiyah al-mutLlaqah*) di antara seluruh anak cucu Nabi Adam dalam penghormatan. Sebab mereka semua setara dalam kadar kehormatan.
c. Memperkenankan prinsip kebebasan

[72] Abu Zahrah, *Tanẓīm al-Islām li al-Mujtama'*, 20.

Salah satu fenomena kebebasan yang paling penting adalah kebebasan individu (*al-ḥurrīyah al-shakhṣīyah)*. Kebebasan ini memiliki banyak cabang, yaitu kebebasan berkeyakinan atau beragama (*ḥurrīyat al-i'tiqād* atau *ḥurrīyat al-tadayyun*), kebebasan berfikir, berpendapat dan bertindak (*ḥurrīyat al-fikr wa ḥurrīyat al-qawl wa al-'amal),* dan kebebasan berpolitik-sosial (*ḥurriyyat al-siyāsīyah wa al-ijtimā'īyah*)[73]. Prinsip kebebasan ini harus didasarkan pada asas tidak melanggar hak orang lain. Rasulullah telah meletakkan suatu kaedah umum bagi suatu interaksi yang adil yang tidak ada pelanggaran terhadap orang lain di dalamnya, yaitu hadithnya: "Bergaullah dengan manusia dengan cara yang kamu suka mereka bergaul denganmu dengan cara itu". Menurut Zahrah kaedah ini merupakan norma paling ideal yang membatasi apa yang dibolehkan dan apa yang tidak dibolehkan berkaitan dengan hak orang lain. Ia menyatakan bahwa Immanuel Kant, filosof Jerman, berpendapat bahwa tolok ukur yang benar untuk menimbang tindakan moral manusia yang boleh dilakukan dan tidak boleh dilakukan adalah dengan mengandaikan bahwa suatu tindakan moral boleh dilakukan oleh semua orang dan dengan memperhitungkan akibat yang ditimbulkan tindakan tersebut sebelum seseorang melakukan tindakan moral. Jika akibat yang ditimbulkan adalah maslahah yang tidak diragukan, maka berarti tindakan itu sesuai dengan norma moral. Jika kebolehan melakukan tindakan tersebut menimbulkan akibat membahayakan (*ḍarar*) yang tidak diragukan, maka tindakan tersebut tidak sesuai dengan norma moral. Menurut Zahrah, Kaedah moral yang disabdakan Rasulullah sangat sesuai dengan kandungan makna sosial sebagaimana ditegaskan Kant. Sebab kaedah ini tidak hanya melarang manusia melakukan tindakan yang membahayakan orang lain, akan tetapi juga menuntutnya untuk melakukan tindakan yang disukai orang banyak. Zahrah menegaskan, jika setiap agama

---

[73] Ibid., 143-150.

memiliki karakteristik khas, maka karakteristik khas Islam adalah keadilan dan larangan melakukan pelanggaran pada orang lain[74].

2). Kaedah Memelihara Keadilan Manusia dalam berbagai bentuknya *(al-'adālah bi kull ṣuwarihā).*

Menurut Zahrah, jika setiap sistem kemasyarakatan memiliki karakteristik khas, maka karakteristik khas sistem masyarakat Islam adalah keadilan mutlak *(al-'adālah al-muṭlaqah*) atau keadilan relatif di alam semesta ini (*al-'adālah al-nisbīyah fī hādhā al-wujūd).* Namun, keadilan itu beragam dan bercabang. Keadilan merupakan asas dalam pengaturan hubungan antara individu dalam keluarga, antar anggota masyarakat (regional), antara warga negara (nasional) dan antara warga dunia (internasional). Keadilan adalah pembagian berbagai potensi yang ada di alam semesta yang memungkinkan masing-masing potensi untuk mengoptimalkan dirinya sehinga dapat menyatu dengan berbagai potensi lainnya dalam satu titik utama, yaitu pusat potensi bangsa atau kemanusiaan secara keseluruhan. Dengan cara ini, manusia dapat merealisasikan kekhalifahan di muka bumi ini secara sempurna atau mendekatinya, atau dengan suatu cara dimana kebaikan yang produktif (*al-khayr al-muntij*) dominan atas keburukan yang merusak. Zahrah membagi cabang keadilan menjadi 3 (tiga), yaitu: Keadilan di bidang Hukum (*al-'Adālah al-Qānūnīyah*), keadilan di bidang sosial (*al-'Adālah al-Ijtimā'īyah*) dan keadilan dalam hubungan Internasional (*al-'Adālah al-Dawlī*).[75]

3). Memelihara prilaku saling tolong menolong secara umum *(al-ta'āwun al-'ām aw al-Ta'āwun al-Insānī).*

Ini merupakan prinsip umum yang ada pada semua bentuk masyarakat. Setiap individu dituntut untuk saling-tolong menolong

---

[74] Ibid., 151-153.

[75] Ibid., 24.

satu sama lain dalam menolak kesulitan dan menghasilkan kemaslahatan. Tolong menolong ada pada 4 tataran, yaitu:

a. Tataran keluarga, yaitu suami dan istri
b. Tataran komunitas kecil, yaitu antar tetangga
c. Tataran komunitas besar, yaitu antar warga negara dan
d. Tataran kemanusiaan, yaitu masyarakat antar negara[76].

4). Memelihara kasih dan sayang terhadap kemanusiaan *(al-mawaddah wa al-raḥmah bi al-insānīyah)*

Islam memandang kasih dan sayang sebagai asas dalam semua hubungan kemanusiaan. Kasih dan sayang merupakan norma umum bagi segala bentuk hubungan kemanusiaan meliputi hubungan keluarga, komunitas kecil, komunitas besar dan manusia antar bangsa secara umum. Prinsip ini tidak hanya dituntut diterapkan kepada anak bangsa suatu negara, akan tetapi juga diterapkan pada warga negara yang berbeda agama selama mereka tidak menyerang kaum muslimin. Kebaikan harus dituntut dilakukan, baik kepada mukmin maupun non mukmin selama tidak ada kezaliman dan tindakan melampaui batas. Islam menuntut agar prinsip kasih sayang ini tetap diterapkan meskipun dalam situasi peperangan kecuali terhadap musuh yang memanggul senjata atau yang mengatur strategi perang. Atas dasar itu, kasih dan sayang dapat dipandang sebagai norma Islam yang wajib diikuti.[77]

Kasih sayang yang dituntut Islam tidak bersifat individual saja, akan tetapi juga bersifat umum yang meliputi masyarakat luas. Prinsip kasih sayang merupakan maksud utama agama Islam yang paling tinggi *(maqṣad al-Islām al-a'lā).* Kasih sayang secara menyeluruh (*raḥmat al-'āmmah*) yang menjadi maksud utama agama Islam tertinggi menuntut penegakan keadilan. Atas dasar

---

[76] Ibid., 33-34.

[77] Ibid., 38-40.

itu, menurut makna terdalamnya, keadilan merupakan bagian dari kasih sayang (*al-ʿadl fī adaqq maʿnāh huwa min al-raḥmah*). Sebab kasih sayang terhadap suatu komunitas menuntut orang yang melakukan kezaliman memberikan ganti rugi kepada yang dizalimi. Dan *Qiṣaṣ* merupakan bagian dari prinsip kasih sayang yang luhur (*huwa min al-raḥmah al-ʿāliyah*). Undang-undang bikinan manusia ditujukan melayani keadilan dan keadilan bukan ditujukan melayani undang-undang. Keadilan sejati (*al-ʿadālah al-ḥaqīqīyah*) sangat serasi dengan kasih sayang sejati (*al-raḥmah al-ḥaqīqīyah*). Sikap kasihan terhadap pelaku tindak pidana (*mujrimīn*) secara intrinsik mengandung sikap sangat keras terhadap masyarakat, karena akan mendorong orang untuk melakukan tindak pidana tanpa ada yang menghalanginya. Karena itu, Islam melarang mengasihi para pelaku kejahatan demi menjunjung tinggi prinsip kasih sayang yang adil.[78]

5). Memelihara kemaslahatan dan menolak kerusakan di muka bumi *(al-maṣlaḥah wa dafʿ al-fasād fī al-arḍ)* atau menjadikan maslahah sebagai salah satu tujuan hukum Islam *(Maqāṣid al-Sharīʿah).*

Berdasarkan telaah mendalam secara induktif terhadap substansi ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabawi (*istiqrā'i*) al-Shatibi menyimpulkan bahwa shariʿah Islam dirancang demi kemaslatan manusia (*al-sharīʿah innamā wuḍiʿat li maṣāliḥ al-ʿibād*). Maslahah tersebut selalu ada pada semua rincian ketetapan hukum shariah.[79]

Menurut Zahrah, maslahah hakiki yang ditetapkan oleh Islam adalah maslahah yang terdapat di dalam hukum Islam berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah sharīfah dan maslahah yang mirip (*mushābihan*) dengan maslahah-maslahah yang dikandung dua

---

78 Ibid., 40-42.

79 Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *Al-Muwāqāt* (Riyad: Dār Ibn ʿAffān, 1997), II : 12-13.

dalil tekstual tersebut serta maslahah yang termasuk jenis maslahah-maslahah tersebut (*min jinsihā*). Adapun maslahah yang diakui dalil tekstual kolektif dikembalikan pada pemeliharaan terhadap 5 (lima) hal: *agama, jiwa, harta, akal* dan *keturunan*. Pemeliharaan terhadap 5 (lima) hal ini, merupakan prasyarat bagi tegaknya kehidupan ini dan akan mengantar pada kemuliaan hidup manusia dan penghormatan terhadap kemanusiaannya.[80] Shaukani menambahkan bahwa semua shariat agama samawi lainnya, seperti Taurah dan Injil juga sepakat memelihara 5 *maqāṣid al-sharīʿah* tersebut.[81]

Adapun rincian pemeliharan terhadap 5 hal tersebut sebagai berikut. *Pertama: memelihara agama*. Agama diperlukan manusia agar dapat melampaui derajat binatang. Sebab beragama merupakan salah satu khas manusia. Seharusnya keberagamaan manusia bebas dari semua kesewenang-wenangan. Islam telah menjamin kebebasan beragama melalui ketetapan hukumnya. Dalam upaya memelihara, melindungi agama dan membentengi diri dengan nilai-nilai agama, Islam menshariʿatkan berbagai bentuk ibadah. *Kedua: memelihara jiwa*. Memelihara jiwa pada hakekatnya memelihara hak kehidupan yang mulia. Ia menuntut perlindungan jiwa dari segala bentuk kesewenang-wenangan terhadapnya baik berupa pembunuhan maupun penghilangan bagian anggota badan. Termasuk di dalam-nya adalah: (1) melarang tindakan memaki dan *qadhaf*, dan tindakan lainnya yang merendahkan kemuliaan manusia dan (2) melarang semua tindakan yang membatasi kreatifitas manusia tanpa alasan yang rasional. Karena itu, Islam menjamin kebebasan bekerja, kebebasan berfikir, kebebasan bertempat tinggal dan kebebasan lainnya yang menunjang tata kehidupan yang mulia dan merdeka yang mengantar pada pembentukan masyarakat mulia

[80] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah* , 312.

[81] Muḥammad bin ʿAlī al-Shawkānī *Irshād al-Fukhūl min Taḥqīq al-Ḥaqq ilā al-Wuṣūl* , 1 : 900.

tanpa kesewenang-wenangan di dalamnya.[82] *Ketiga: memelihara akal*. Memelihara akal dari suatu penyakit yang menjadikan pemiliknya sebagai beban bagi masyarakat dan sumber kejahatan dan keburukan bagi manusia. Pemeliharaan ini didasarkan pada 3 (tiga) landasan, yaitu: (1) menghendaki semua anggota masyarakat Islam dalam keadaan sehat jasmani dan rohani sehingga dapat menyumbangkan kebaikan dan manfaat kepada masyarakat. Sebab pemikiran individual anggota masyarakat bukan kebenaran yang sesungguhnya, namun kebenaran ada pada masyarakat secara kolektif, atas dasar pemikiran bahwa setiap orang merupakan salah satu batu penyangga bangunan masyarakat. Oleh karena ini, masyarakat berkepentingan untuk memperhatikan keselamatan jasmani dan rohani setiap individu yang ada di dalamnya. (2) orang yang daya berfikirnya terkena penyakit akan menjadi beban masyarakat. Karena itu, ia harus patuh pada ketentuan hukum Islam yang melarang keras mendekatkan daya berfikirnya pada berbagai bahaya atau penyakit. (3) orang yang daya berfikirnya terkena penyakit akan menjadi sumber keburukan dan penyakit bagi masyarakat. Atas dasar itu, hukum Islam memiliki hak untuk memelihara akal dengan menerapkan sanksi hukum keras terhadap tindakan mengkonsumsi hal-hal yang merusak akal dalam rangka membentengi diri dari berbagai keburukan dan kejahatan. Hukum Islam melakukan tindakan preventif dan kuratif sekaligus. Oleh karena itu, hukum Islam menetapkan sanksi hukum terhadap peminum khamer atau mengkonsumsi apa pun yang merusak akal.[83] *Keempat: memelihara keturunan*. Hal ini ditujukan untuk memelihara spesies manusia dan membentuk generasi penerusnya atas dasar cinta dan kasih sayang agar manusia mendapat ketenangan hidup. Seorang anak akan tumbuh di bawah perawatan dan perlindungan kedua orang tuanya. Hal itu mendorong beberapa hal, yaitu: (1) terbentuknya

---

[82] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah* , 313.

[83] Ibid., 313-314.

lembaga perkawinan, (2) larangan merusak kehidupan rumah tangga, (3) larangan merusak kehormatan rumah tangga baik melalui perzinaan maupun *qadhaf*.

Semua itu dalam upaya melindungi manusia dari pelanggaran terhadap amanah yang dititipkan Allah pada tubuh laki-laki dan perempuan agar lahir dari diri mereka berdua keturunan yang akan menjadikan kehidupan manusia dapat tetap kekal di bumi ini sehingga terbentuk tata kehidupan yang kuat, baik dan mulia yang diliputi rasa kasih sayang. Keturunan bisa kuat dalam jasmani, budi pekerti dan daya berfikirnya sehingga layak untuk berbaur dan menyatu dengan masyarakat dimana dia hidup. Atas dasar pemeliharaan keturunan ini, Islam menetapkan hukuman zina, hukuman qadhaf dan hukuman lain dalam bentuk hukuman *ta'zīr* dalam rangka melindungi keturunan.[84] *Kelima: memelihara harta*. Hal itu dilakukan dengan melarang segala bentuk pelanggaran terhadap harta. Karena itu, Islam menerapkan beberapa ketentuan, yaitu: (1) melarang pencurian, perampasan, suap dan riba dan bahaya lain yang berkaitan dengan harta, (2) mengatur tata interaksi ekonomi antar manusia atas dasar asas keadilan dan saling merelakan (*al-tarāḍī*), (3) mendorong pengembangan harta dan menempatkannya pada tangan-tangan yang mampu melindungi dan menjaganya. Sebab harta yang berada di tangan para individu merupakan kekuatan bagi seluruh umat secara kolektif. Karena itu, harta tersebut wajib dilindungi dengan mendistribusikannya secara benar, melindungi para produsen dan mengembangkan sumber-sumber ekonomi masyarakat luas, (4) melarang memakan harta manusia secara batil dan dengan cara tidak benar, dan (5) mengatur cara-cara mengeluarkan barang tambang di bumi baik di daratan maupun lautan.[85]

---

[84] Ibid., 314.

[85] Ibid., 314.

Menurur Jāsir Audah, pembagian *maqāṣid al-sharī'ah* dalam bentuk klasiknya terdiri dari 3 (tiga) tingkatan kepentingan (*ḍarūrah*), yaitu *ḍarūriyyāt, ḥājiyyāt* dan *taḥsīniyyāt*. Kemudian ulama membagi *ḍarūriyyāt* menjadi 5 (lima), yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Namun sebagian fuqaha seperti, al-Subki, al-Ṭūfī dan al-Shawkānī,[86] menambahkan memelihara kehormatan (*ḥifẓ al-'araḍ*). Pembagian ini, menurut Audah kurang memadai untuk menjawab tantangan zaman modern. Oleh karena itu, sejumlah ulama kontemporer berupaya untuk melakukan pembaharuan terhadapnya sesuai dengan perkembangan pemikiran modern.[87]

Al-Ghazali merupakan orang pertama yang merumuskan *maqāṣid al-sharī'ah* ditujukan untuk memelihara 5 (lima) kepentingan manusia dengan urutan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, sebagaimana di dalam kitab *al-Mustaṣfā*. Dalam kitab *Shifā' al-Ghalīl*, al-Ghazali mengganti keturunan (*nasl*) dengan kata '*al-biḍ*'(kehormatan). Al-Razi menegaskan kembali 5 (lima) kepentingan tersebut, namun tidak berurutan sebagaimana al-Ghazali. Ia mengganti *nasl* dengan *nasab*. Al-Āmidī senada dengan al-Ghazali dalam pengurutan 5 (lima) kepentingan di atas, namun ia mendahulukan pemeliharaan akal atas pemeliharaan keturunan (*nasl*) dengan alasan pemeliharaan akal termasuk bagian dari pemeliharaan jiwa dan keturunan. Ia merupakan orang pertama yang menegaskan bahwa 5 (lima) kepentingan di atas merupakan satu-satunya kepentingan yang harus dijunjung tinggi dalam penetapan shariah Islam. Amidi membatasi *maqāṣid* pada pemeliharaan 5 (lima) hal di atas. Raisūnī memandang 'pembatasan' ini perlu ditinjau kembali dan dikaji ulang, meski ada semacam ijma' (*mā*

---

86 Ahmad Raisūnī, *Naẓarīyah al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Shāṭibī* (Herndon: IIIT, 2005),62-63.

87 Jāsir Audah, *Maqāṣid al-Sharī'ah Dalīl li al-Mubtadī* (Herndon: IIIT, 2011), 21-22.

yushbih al-ijmāʿ) mengenai hal ini. Raisuni juga tidak sependapat dengan al-Būṭī yang menyatakan bahwa urutan sebagaimana disampaikan al-Ghazali telah mendapatkan kesepakatan ulama secara ijma'[88]. Menurutnya, pendapat al-Būṭī berlebih-lebihan.[89]

Pada masa kontemporer ada upaya memperluas cakupan *maqāṣid* dari yang bersifat individual (*maqāṣid fardīyah)* menjadi *maqāṣid* yang meliputi bidang keluarga, masyarakat dan kemanusiaan. *Maqāṣid* tidak lagi sekedar terfokus pada pemeliharan kehidupan individu dan hartanya belaka, akan tetapi harus mencakup spirit, kehormatan dan martabat masyarakat atau kemakmuran dan ekonominya. Perluasan cakupan wilayah *maqāṣid* ini untuk menjawab tantangan zaman dengan persoalan yang makin beragam. Kajian dimulai dari *hikmah-hikmah di balik penetapan hukum* supaya dapat merancang garis-garis besar proses reformasi dan pembaharuan. Para ulama menjadikan *maqāṣid* shariah dan struktur nilai-nilai yang mendasarinya sebagai ajang dialog sekitar persoalan kewarganegaraan, penyempurnaan dan hak-hak asasi manusia bagi minoritas muslim di berbagai yang hidup di masyarakat yang mayoritas non muslim. Mereka berupaya menggali untuk menemukan *maqāṣid* dengan terminologi universal dari dalil-dalil tekstual (*nuṣūṣ*) secara langsung, tidak sekedar kutipan hasil *istinbaṭ* ulama salaf dari kitab-kitab fiqh dari berbagai mazhab. Terminologi baru ini merepresentasikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar Islam[90].

Rashid Ridha menambahkan *maqāṣid* reformasi di bidang agama, sosial, politik, ekonomi dan hubungan internasional (*al-iṣlāḥ*) dan hak-hak perempuan (*ḥuqūq al-mar'ah*). Ibn 'Ashur menambahkan 5 (lima) *maqāṣid,* yaitu memelihara struktur ummah

---

88 Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah* (Damshik: Dār al-Fikr, 2005), 262.

89 Ahmad Raysūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid ʿind al-Imām al-Shāṭibī*, 51-62.

90 Jāsir Audah, *Maqāsid al-Sharīʿah Dalīl li al-Mubtadī* 23-24.

(*niẓām al-ummah*), persamaan (*al-musāwāh*), kebebasan (*al-ḥurrīyah*), toleransi (*al-samāḥah*) dan fitrah manusia (*murā'ah al-fiṭrah*). Yusuf Qardhawi memasukkan *maqāṣid* kemuliaan manusia (*karāmah al-insān*) dan hak-hak asasi manusia (*ḥuqūq al-insān*). Muhammad al-Ghazali menambahkan keadilan (*al-'adl*) dan kebebasan (*al-ḥurrīyah*). Thaha Jabir al-'Alwani menyimpulkan *maqāṣid* sharī'ah utama yang menentukan (*al-maqāṣid al-shar'īyah al-'ulyā al-ḥākimah*) pada (tiga) 3 hal, yaitu tauhid (*al-tawḥīd*), penyucian diri (*al-tazkiyyah*) dan kemakmuran (*al-'umrān*).[91] Jamal 'Athīyah memperluas *maqāṣid al-sharī'ah* dari 5 kepentingan menjadi 24 kepentingan yang tercakup dalam 4 wilayah yaitu individual (*fard*), keluarga (*usrah*), kebangsaan (*ummah*) dan kemanusiaan (*insānīyah*). 5 kepentingan yang ada dimasukkan ke dalam pemeliharaan terhadap *maqāṣid* individual yaitu memelihara jiwa, akal, keberagamaan (*tadayyun*), kehormatan (*'irḍ*) dan harta. Sedangkan memelihara *nasl* dan *nasab* dimasukkan dalam *maqāṣid usrah* dan memelihara agama dimasukkan dalam *maqāṣid ummah.*[92]

Berdasarkan kajian kontemporer di atas, pandangan Zahrah yang membagi *maqāṣid* menjadi *maqāṣid 'ulyā* dan *maqāṣid 'āmmah* kiranya dapat menyumbangkan pemikiran penting bagi perkembangan ilmu *maqāṣid* yang tengah mengalami perkembangan saat ini. Zahrah tidak menjadikan maslahah sebagai satu-satunya tujuan hukum Islam. Maslahah tidak dijadikan sebagai satu-satunya asas dalam menetapkan hukum Islam. Akan tetapi, ada 4 asas lainnya yang merupakan *maqāṣid 'āmmah* atau *qawā'id 'āmmah* yang harus diperhitungkan dalam penetapan hukum Islam, yaitu asas kemuliaan manusia, asas keadilan, asas tolong menolong, dan asas kasih sayang. Namun, 5 kaedah umum tersebut harus dilandaskan pada *maqāṣid 'ulyā* yang berisi postulat-postulat dasar

---

[91] Ibid., 24-27.

[92] Jamaluddin 'Aṭīyah, *Naḥw Taf'īl Maqāṣid al-Sharī'ah* (Yordania: IIIT,2003), 139-172.

yang kebenarannya tidak diragukan dalam shari'ah Islam, yaitu asas monoteisme, asas kemanusiaan universal, asas menjunjung tinggi prinsip moral, asas kaitan erat jasmani dan rohani, asas fitrah dan asas amar ma'ruf dan nahi munkar.

Menurut Zahrah, maslahah itu bertingkat-tingkat. Ada 3 (tiga) tingkatan maslahah yaitu: *Tingkatan Pertama adalah ḍarūriyyāt,* yaitu ketetapan hukum yang menjadi landasan terwujudnya berbagai bentuk maslahah. Tanpanya tidak akan ada maslahah sama sekali. *Darūrī* dalam kaitannya dengan jiwa adalah memelihara jiwa dan anggota tubuh serta semua hal yang menjadi penopang utama kehidupan. *Darūrī* dalam kaitannya dengan harta adalah semua hal yang menjadi penopang utama pemeliharaan harta. Demikian pula dalam kaitannya dengan keturunan dan agama. Pada prinsipnya, menolak semua hal yang mengakibatkan hilangnya salah satu dari 5 (lima) prinsip umum utama di atas dinamakan *ḍarūrī*. Pembuat Hukum sangat keras dalam menjaga 5 (lima) *ḍaruriyyāt* ini dan menegaskan bahwa ketika timbul dari upaya mempertahakan kehidupan keharusan untuk mengkonsumsi hal yang dilarang, maka seseorang wajib mengkonsumsinya dengan syarat tidak melanggar jiwa orang lain. Karena itu, Islam mewajibkan kepada orang yang berada dalam keadaan sangat terjepit kesulitan yang dikhawatirkan mati karena kelaparan atau kehausan untuk mengkonsumsi bangkai dan daging babi serta minum khamer.[93] *Tingkatan kedua adalah ḥājiyyāt,* yaitu ketentuan hukum yang ditujukan bukan untuk memelihara salah satu dari 5 (lima) prinsip umum utama, akan tetapi dimaksudkan untuk menolak kesulitan dan kesusahan atau berhati-hati (*iḥtiyāt*) dalam memelihara 5 (lima) prinsip tersebut. Seperti diharamkannya jual beli khamer supaya tidak memudahkan orang untuk mengkonsumsinya, larangan melihat aurat perempuan, larangan salat di tanah hasil rampasan secara tidak sah, larangan menjemput barang dagangan di pintu-pintu masuk kota supaya

[93] Abū Zahrah*, Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah, 315.*

tidak mengakibatkan naiknya harga-harga, larangan menimbun dan lain-lain yang *secara tidak langsung* diarahkan untuk memelihara pokok kemaslahatan, akan tetapi dimaksudkan untuk menutup sarana menuju bahaya/kerugian (*maḍarrah*). Di samping melarang hal-hal yang mengantar pada *maḍarrat*, Islam memperkenankan hal-hal yang jika dilarang justru akan menimbulkan kesulitan. Islam memperkenankan berbagai bentuk perjanjian, seperti *muzāraʿah*, *musāqah, salām, murābaḥah, tawlīyah* dan lain. Yang termasuk *ḥājiyyāt* adalah (1) memelihara kebebasan individu, sebab kehidupan menuntut adanya kebebasan individu secara garis besar, (2) memelihara keturunan melalui larangan memeluk yang bukan muhrimnya, (3) memelihara harta melalui dorongan kepada orang yang berhutang agar segera melunasi hutangnya jika telah mampu dan (4) memelihara akal melalui pelarangan minum khamer baik sedikit maupun banyak.[94] *Tingkatan ketiga adalah taḥsīniyyāt dan kamāliyyāt,* yaitu ketetapan hukum yang tidak merealisasikan pokok utama maslahah dan tidak juga berhati-hati demi maslahah, akan tetapi menjaga kehormatan dan mencegah kerendahan. Di antaranya adalah (1) menjaga jiwa/diri manusia dari berbagai tuduhan yang tidak benar, makian dan hal lain yang tidak menyentuh dasar utama kehidupan dan bukan termasuk salah satu hajat kehidupan, akan tetapi mengurangi kehormatannya dan menodainya, (2) memelihara harta melalui larangan penipuan dan kebohongan dalam berdagang yang tidak menyentuh harta secara langsung, akan tetapi menyentuh kesempurnaannya, karena ia menyentuh kehendak menggunakan harta secara benar dan tepat tentang untung dan rugi, (3) memelihara keturunan melalui larangan perempuan keluar rumah ke jalan-jalan dengan memakai perhiasan, dalam rangka memelihara kesempurnaan, kemuliaaan dan kehormatan serta menolak kerendahan diri yang banyak terjadi para para perempuan pada saat ini, (4) memelihara agama

---

[94] Ibid., 316.

melalui larangan berbagai bentuk dakwah menyimpang yang tidak menyentuh pokok-pokok aqidah, namun makin merebaknya akan menyebabkan keraguan terhadap ajaran-ajaran agama dan larangan membaca buku-buku agama lain bagi orang yang tidak mampu melakukan penimbangan yang teliti serta anjuran untuk memakai pakaian yang bagus ketika hendak berangkat ke masjid, sebagiannya wajib dan sebagian lainnya sunnah *nawāfil*, dan (5) memelihara akal melalui larangan terhadap orang kafir dhimmi agar tidak secara terang-terangan mengkonsumsi khamer dan menjualbelikannya di tengah-tengah kaum muslimin, meskipun pembelinya adalah kalangan mereka sendiri[95].

Menurut Zahrah, maslahah *ḍarūrī* harus didahulukan atas maslahah lainnya. Maslahah *ḥājī* harus didahulukan atas maslahah *taḥsīniī*. Jika maslahah *ḥājī* dan *taḥsīni* saling bertentangan, maka maslahah *ḥājī* harus didahulukan.[96]

Raysūnī memandang pembagian tingkatan maslahah menurut tingkat kekuatan dan kejelasannya dalam bentuk klasik merupakan hasil ijithad ulama terdahulu.[97] Fuqaha kontemporer boleh saja melakukan pembagian dengan pendekatan lainnya berdasarkan ijtihad juga. Jamaluddin ʿAtīyah membagi maqasid menjadi 4 (empat) tingkatan, yaitu:

1. Maqāṣid ʿĀliyah atau maqāṣid ʿāmmah, yaitu maqāṣid al-sharīʿah tingkatan paling tinggi yang menjadi landasan dasar maqāṣid al-sharīʿah tingkatan di bawahnya. Ia berisi landasan filosofis yang paling mendasar. Ia memiliki tingkat keumuman tertinggi. Menurut ʿAtīyah, maqāṣid hendak merealisasikan penghambaan kepada Allah, sebagai khalifahNya di bumi untuk memakmurkannya, di sela-sela iman dan konsekwensinya

[95] Ibid., 316-317.

[96] Ibid., 317.

[97] Ibid., 56.

berupa amal salih yang merealisasikan kebahagiaan di dunia dan akherat, material dan spiritual, keseimbangan maslahah individual dan maslahah sosial, maslahah kebangsaan secara khusus dan maslahah kemanusiaan secara umum, maslahah masa kini dan maslahah masa mendatang, berkaitan dengan manusia individual, keluarga, bangsa maupun kemanusiaan seluruhnya.

2. Maqāṣid al-kullīyah, yaitu prinsip-prinsip umum yang mudah difahami ketika disebut kata maqāṣid, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta dengan pengurangan atau penambahan pada 5 prinsip tersebut. Namun, sifat ke-umumannya kurang dibandingkan maqāṣid ʻāliyah. Maqāṣid eksistensinya ada di semua bāb (bidang) shariʻah Islam. Seperti maqāṣid ḍarūriyyāt, ḥājiyyāt, keadilan sosial (al-ʻadl al-ijtimāʻī), universalitas (al-ʻālamīyah), dan kemudahan (al-taysīr).
3. Maqāṣid al-khāṣṣah, yaitu maqāṣid yang eksistensinya ada pada bab tertentu atau beberapa bab yang sejenis atau himpunan hukum shariʻah yang sejenis. Demikian pula,termasuk maqāṣid al-khāṣṣah, maqāṣid khusus berkaitan dengan ilmu humaniora, ilmu sosial dan ilmu alam dilihat dari perspektif shariʻah. Seperti memelihara kemaslahatan anak-anak dalam ketetapan hukum khusus berkaitan dengan keluarga, memberikan efek jera kepada para pelaku tindak pidana dalam ketetapan hukum khusus berkaitan dengan sanksi hukum (ʻuqūbāt) dan melarang penimbunan (iḥtikār) dalam ketetapan hukum khusus berkaitan dengan perjanjian yang bersifat kebendaan.
4. Maqāṣid al-juz'īyah, yaitu maqāṣid yang memuat 'alasan hukum' (ʻillah) dan 'tujuan' (al-hadaf) dari dalil tekstual (naṣṣ) tertentu atau hukum tertentu. Seperti tujuan mengungkap kebenaran ketika naṣṣ menetapkan keharusan menghadirkan sejumlah saksi dalam kasus-kasus hukum tertentu, tujuan meringankan dari kesulitan ketika dalil tekstual memperkenankan orang

berpuasa yang sakit untuk berbuka, tujuan memberikan makan ketika dalil tekstual mewajibkan mendistribusikan daging pada hari idul qurban dan lain-lain.98

Dilihat dari sudut pandang kejelasan dan ketidakjelasan dalil-dalil yang mengokohkan tujuan, Ibn Ashūr membagi *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi 2 (dua), yaitu:

1) *Maqāṣid Qaṭ'īyah,* yaitu *maqāṣid* yang didukung oleh induksi lengkap (sempurna) terhadap *naṣṣ-naṣṣ* al-Kitab dan al-Sunnah dengan *dalālah* (penunjukan) yang sangat jelas, yang menghilangkan semua bentuk keraguan terhadapnya melalui cara pengungkapan makna-makna *kullīyah* (universal). Menurut Ibn Ashūr, salah satu contoh *maqāṣid al-sharī'ah qaṭ'īyah* adalah *maqāṣid* yang diambil dari berulang-ulangnya dalil-dalil al-Qur'an yang menafikan kemungkinan adanya tujuan *majāz* (kiasan) dan *mubālaghah* (hiperbola). Seperti tujuan shari'ah untuk memberikan kemudahan (*li al-tays*īr).
2) *Maqās>id Zannīyah,* yaitu *maqāṣid* yang didasarkan pada induksi tidak lengkap. Ibn Ashūr mengatakan bahwa *maqāṣid ẓannīyah* diperoleh dari generalisasi dari tidak begitu banyak tindakan-tindakan shari'ah. Sebab induksi semacam ini menjadikan kita memperoleh keyakinan (ilmu) tentang terminologi Shāri', dan apa yang Dia perhatikan dalam proses penetapan hukum. Namun, ia didasarkan pada dalil-dalil parsial (*juz'ī*) tidak qat'ī asal usulnya dari Pembuat Hukum (*Shāri'*), misalnya didasarkan pada khabar ahad.[99]

[98] Ibid., 22-23. Lihat juga Jamaluddin 'Aṭīyah, *Naḥw Taf'īl Maqāṣid al-Sharī'ah*, 111-137.

[99] Muhammad T{āhir Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Yordania: Dār al-Nafāis,2001), 233-237.

G. Maslahah Menurut Fuqaha Sebelum Abu Zahrah

Secara etimologi, *maṣlaḥah* dalam bahasa Arab diungkapkan dengan 2 (dua) redaksi, yaitu: *pertama*, *al-maṣlaḥah* serupa *al-manfa'ah* dari segi wazan maupun makna. Dengan redaksi ini, *al-maṣlaḥah* merupakan masdar bermakna kebaikan/kesalehan[100] (*ṣalāḥ*), sebagaimana *manfa'ah* bermakna manfaat. Hal ini dikuatkan beberapa kamus lain. Dalam *Lisān al-'Arab*, dijelaskan bahwa *maṣlaḥah* sama dengan *ṣalāḥ*. *Maṣlaḥah* merupakan mufrad dari *maṣāliḥ aṣlaḥa al-shay' ba'da fasādih (*dia memperbaiki sesuatu setelah rusak*)*[101]. Di dalam *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, *ṣalāḥ* (bagus) lawan dari *fasād* (rusak), *istaṣlaḥa* (menjadikannya baik) lawan dari *istafsada* (menjadikannya rusak).[102] Dalam *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, *ṣalaḥa, ṣalāḥan*, *ṣalūhan*: hilang bahaya (*fasād)* darinya. Atau sesuatu itu bermanfaat atau cocok (*munāsib*). *Al-maṣlaḥah: al-ṣalāḥ wa al-manfa'ah.*[103] Sedangkan di dalam *Mukhtār al-Siḥāḥ*, *ṣalāḥ* lawan dari *fasād*, seperti *al-Salūḥ*. *Maṣlaḥah* merupakan mufrad dari *maṣāliḥ* dan *istiṣlāḥ* lawan dari *istifsād.*[104] *Kedua*, *maṣlaḥah* ditujukan pada perbuatan itu sendiri yang bersifat menarik manfaat dan menolak bahaya. Pengungkapan *maṣlaḥah* dalam arti ini bersifat *majāzī* (kiasan) terhadap sebab yang mengantarkan kepada *maṣlaḥah,* seperti dikatakan berdagang adalah *maṣlaḥah* dan *qiṣāṣ* adalah *maṣlaḥah*, dalam arti, keduanya menjadi sarana menuju *maṣlaḥah*. Perdagangan menjadi sebab pemeliharaan harta dan *qiṣāṣ* menjadi sebab pemeliharaan jiwa. *qiṣaṣ* Maslahah dalam arti ini adalah lawan

---

[100] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 788.

[101] Ibn Manẓūr*, Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Hadith, 2003), 5 : 374.

[102] Muhammad al-Fairuzābādī*, al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut :Muassasah al-Risālah, 2005), 229.

[103] Shawqī Daif, dkk, *al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dauliyyah, 2008), 539.

[104] Zayn al-Dīn al-Rāzī*, Mukhtār al-Ṣiḥāḥ* (Kairo: Dār al-Salām, 2007), 319.

kerugian (*mafsadah*). Sebab keduanya saling berlawanan dan tidak dapat dikumpulkan, sebagaimana manfaat adalah lawan *ḍarar*, dan atas dasar itu, menolak kerugian (*maḍarrah*) adalah maslahah.[105]

Kata *maṣlaḥah* dalam bahasa Arab sedemikian jelas makna sehingga para ahli bahasa (*lughawiyyūn*) tidak bersusah payah untuk menafsirkan dan menjelaskannya panjang lebar. Sedangkan menurut ahli ilmu *naḥw* dan *ṣarf*, kata *maṣlaḥah* mengikuti wazan *maf'alah* dari kata masdar *ṣalāḥ* yang berarti baik perilakunya. Sighat *af'alah* ini digunakan untuk tempat apa pun yang banyak muncul dari sesuatu. Dengan demikian, *maṣlaḥah* menurut mereka berarti sesuatu yang di dalamnya memiliki kebaikan yang kuat (besar dan banyak).[106]

Para ulama memiliki definisi yang beragam tentang *maṣlaḥah* secara terminologis. Ada 4 definisi fuqaha yang perlu dikemukakan di sini, yaitu:

Pertama, maṣlaḥah menurut Imam al-Ghazali (w. 505 H). Di dalam *al-Mustaṣfā*, al-Ghazali menjelaskan: "*maṣlaḥah* adalah ungkapan mengenai prinsip menghasilkan manfaat atau menghindarkan kerugian (*maḍarrat*)). Yang kami maksud tidak demikian. Sebab menghasilkan manfaat atau menghindarkan *maḍarrat* merupakan tujuan (*maqāṣid*) manusia dan kemaslahatan manusia terdapat pada keberhasilan mendapatkan tujuan-tujuan mereka. Namun yang kami maksud dengan *maṣlaḥah* adalah memelihara tujuan shari'ah Islam. Sedangkan tujuan shari'ah Islam dari manusia adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Semua tindakan manusia yang mengandung unsur memelihara 5 (lima) prinsip tersebut adalah *maṣlaḥah*. Semua yang menghilangkan 5 (lima) prinsip ini adalah mafsadah dan menolak mafsadah adalah

---

105 Ḥusayn Ḥuāmid Ḥassān, *Naẓariyyah al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, t.th), 3.

106 Musṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Yusr, 2006), 30.

maṣlaḥah. Ketika kami mengatakan *maknā al-mukhīl aw al-munāsib* dalam bahasan *qiyās*, maka yang kami maksud adalah jenis ini (*maṣlahah*)."[107]

Ada beberapa catatan berkaitan dengan definisi yang dikemukakan al-Ghazali, yaitu:

(a). Maslahah dalam arti menghasilkan manfaat dan menolak kerugian sesuai dengan maknanya secara *'urfī* (adat kebiasaan orang Arab) dan secara *lughawī* (makna etimologi).

(b) Namun yang dimaksud al-Ghazali bukan maslahah dalam arti 'urfi dan lughawi belaka, akan tetapi yang dimaksud adalah maslahah yang merupakan tujuan shari'ah atau maslahah yang diakui shari'ah. Maslahah yang menjadi tujuan shariah adalah maslahah yang mengupayakan pemeliharaan manusia dari sisi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka. Maslahah yang diakui shariah wajib dijadikan pedoman meski pun bertentangan dengan maslahah manusia. Sebab jika maslahah manusia bertentangan dengan tujuan shari'ah, maka hal itu bukan maslahah sesunguhnya, akan tetapi hanya hawa nafsu yang dibungkus nama maslahah. Atas dasar itu, al-Ghazālī membedakan antara tujuan manusia (*maqāṣid al-khalq*) dan tujuan shariah (*maqāṣid al-shar'*) seraya menegaskan bahwa pemeliharaan tujuan yang tersebut kedua adalah maslahah yang diakui shari'ah, meski pun bertentangan dengan maslahah yang tersebut pertama. Ketika *al-munāsib* disebut dalam bahasan *qiyās* berarti yang dimaksud al-Ghazali adalah *maṣlaḥah*. Maksudnya, perujukan maslahah kepada *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan syarat utama suatu tindakan disebut maslahah, atau bisa jadi dengan merujuk pada sifat *munāsib (waṣf munāsib)* yang digali dari suatu dalil tekstual tertentu. Sebab penggunaan nalar

[107] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Usūl* (Kairo: Maktabah al-Āmiriyah, 1332 H), I :286-287.

murni ketika melakukan perujukan maslahah kepada maqasid shariah tidak cukup dapat diandalkan dalam mengenali dan menggali maslahah yang diakui shariah (*maṣlaḥah shar'īyah*). Kadang-kadang shari'ah mengabaikan sifat *munāsib* atau *maṣlaḥah* ini karena adanya dalil tekstual (*naṣṣ*) tertentu. Ketika ia tidak diabaikan, berarti shari'ah memandangnya sebagai bagian dari maslahah, karena penetapan hukum menggunakan maslahah termasuk kategori *qiyās*, yang berarti mencuplik hukum dari rasionalitas dalil tekstual dan ijma' *(iqtibās al-ḥukm min ma'qūl al-naṣṣ wa al-ijmā')*. Kadang-kadang pengakuan shari'ah terhadap maslahah jenis ini masuk kategori *istidlāl* dengan dalil mursal. Ketika shari'ah tidak membicarakan maslahah sama sekali, tidak ada dalil tekstual yang bertentangan dengannya dan tidak ada makna yang sejenis dengan ketetapan shariah, maka ia maslahah *gharībah*, yang tidak dapat dijadikan sebagai landasan hukum, sebab ia serupa dengan hawa nafsu.[108]

Kedua, maṣlaḥah menurut Imam 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām (w. 660 H). Imam 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām menjelaskan *maṣlaḥah* di banyak tempat dalam bukunya *Qawā'id Aḥkām fi Islāḥ al-Anām*. Berkaitan dengan hakekat maslahah dan bentuk maslahah, ia berkata: "Ada 4 (empat) macam maslahah, yaitu kelezatan (*al-ladhdhāt*) dan sebab-sebabnya serta kesenangan *(al-afrāḥ*) dan sebab-sebabnya. Sedangkan *mafāṣid* ada 4 (empat) macam, yaitu kesengsaraan (*al-ālām*) dan sebab-sebabnya serta kesedihan (*al-humūm*) dan sebab-sebabnya. Keduanya terbagi menjadi dua bentuk, yaitu duniawi dan ukhrawi.[109] Di bagian lain, ia mengatakan: *Maṣlaḥah* ada dua bentuk, yang pertama bersifat *ḥaqīqī,* yaitu kesenangan dan kelezatan, dan kedua bersifat *majāzī,* yaitu sebab-sebab keduanya. Kadang-kadang sebab-sebab maslahah

---

[108] Ibid., I : 287

[109] Ibn 'Abd al-Salām, *Qawāid Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām* (Damshik: Dār al-Qalam, t.th), I:15

berupa *mafāsid* sehingga ia diperintahkan atau diperbolehkan, bukan karena ia *mafāsid*, akan tetapi karena ia menjadi sarana menuju *maṣāliḥ*. Seperti memotong tangan pencuri dalam rangka memelihara nyawa, menghadapkan nyawa pada resiko meninggal dalam jihad, dan berbagai macam sanksi hukum. Semua ini tidak diperintahkan disebabkan adanya *mafāsid* di dalamnya, akan tetapi demi memperoleh maslahah yang merupakan *maqāṣid al-sharī'ah*. Hukum bunuh dalam *qiṣāṣ*, hukum potong tangan pencuri dan hukum rajam dalam zina diwajibkan oleh shari'ah Islam dalam rangka menghasilkan maslahah sesungguhnya (hakiki) yang timbul darinya. Semuanya dinamakan maslahah secara kiasan (*majāzī*) dengan menyebut sebab dengan nama penyebabnya. Demikian pula, *mafāsid* ada dua macam, yaitu hakiki berupa kesedihan dan kesengsaraan dan majazi berupa sebab-sebab keduanya. Kadang-kadang sebab-sebab *mafāsid* (jamak dari mafsadah) merupakan *maṣāliḥ* (jamak dari maslahah) sehinga ia dilarang shari'ah Islam, bukan karena ia *maṣāliḥ*, akan tetapi karena ia menjadi sarana menuju *mafāsid.* [110]

Di tempat lain, imam Ibn 'Abd al-Salām menyatakan: "Ungkapan lain dari *maṣālih* dan *mafāsid* adalah baik (*al-khayr)* dan buruk (*al-sharr*), manfaat (*al-naf'*) dan bahaya (*al-ḍarr*), dan bagus (*al-hasanāt*) dan jelek (*al-sayyiāt*). Sebab semua *maṣālih* adalah baik, bermanfaat dan bagus. Semua *mafāsid* adalah buruk, berbahaya dan jelek. Di dalam al-Qur'an, yang dominan adalah penggunaan *hasanāt* untuk *maṣāliḥ* dan *sayyiāt* untuk *mafāsid.*"[111]

Berkaitan dengan cara memahami dan mengetahui maslahah dan mafsadah, Ibn 'Abd al-Salām menyatakan: "Sebagian besar *maṣāliḥ* dan *mafāsid* dunia dapat diketahui dengan akal manusia. Demikian pula, sebagian besar shari'at Islam. Sebab sebelum adanya

---

[110] Ibid., 17.

[111] Ibid., 7.

ketetapan hukum shariʿah, orang berakal yakin bahwa memperoleh maslahah murni dan menolak mafsadah murni dari manusia merupakan tindakan yang bagus dan terpuji."[112]

Berdasarkan pembacaan terhadap pendapat Ibn ʿAbd al-Salām di atas dapat disimpulkan beberapa hal:

a. Maslahah berarti kelezatan dan kesenangan dan sarana kepadanya, baik yang bersifat materi (dunyāwī) maupun yang bersifat immateri (ukhrāwī). Dan mafsadah adalah kesengsaraan dan sarana kepadanya baik yang bersifat materi (dunyāwī) maupun bersifat immateri (ukhrāwī).
b. Sarana menuju maslahah dan sarana menuju mafsadah memiliki makna penting. Seseorang harus memahami dengan cermat sarana (wasāil) dari setiap tindakan hukum agar tidak salah dalam menentukan hukum terhadap tindakan tersebut. Sebab boleh jadi tindakan hukum tersebut berupa hal yang mafsadah, akan tetapi ia ditujukan untuk tujuan yang maslahah. Dan mungkin saja tindakan tersebut berupa hal yang maslahah, akan tetapi ia ditujukan untuk tujuan mafsadah.
c. Cara untuk mengetahui maslahah dan mafsadah adalah menggunakan akal fikiran. Dengan akal fikiran, manusia sudah terbukti dapat mengetahui yang maslahah maupun mafsadah, ketika belum ada shariat agama.

Ketiga, maṣlaḥah menurut Imam Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w. 716). Al-Ṭūfī mendefinisikan maslahah sebagai berikut. "Maslahah menurut kebiasaan para pengguna bahasa Arab (*ʿurfī)* adalah sebab yang mengantarkan kepada kebaikan (*ṣalāḥ*) dan manfaat (*al-nafʿ*), seperti perdagangan yang mengantarkan kepada keuntungan. Sedangkan definisi maslahah menurut terminologi shariʿah adalah *sebab* (sarana) yang mengantarkan kepada tujuan Sang Pembuat hukum, baik dalam bidang ibadah maupun adat kebiasaan manusia.

[112] Ibid., 7-8.

Maslahah dibagi dua, yaitu maslahah yang menjadi tujuan Sang Pembuat hukum untuk Zat-Nya sendiri, seperti berbagai bentuk ritual (*ibādāt*) dan maslahah yang menjadi Tujuan Sang Pembuat yang ditujukan untuk memberikan manfaat kepada seluruh makhluk dan untuk mengatur urusan adat kebiasaan mereka."[113]

Berdasarkan pembacaan terhadap definisi di atas, ada beberapa catatan penting terkait dengan pandangan al-Ṭūfī tentang maslahah, yaitu:

a. Al-Ṭūfī hampir sama dengan al-Ghazali, karena membedakan definisi maslahah dari dua sisi, yaitu lughawī-'urfī yang bersifat majazi dan iṣtilāḥi al-shar'ī yang bersifat hakiki.
b. Berdasarkan pembedaan tersebut berarti ada dua tujuan dalam maslahah, yaitu tujuan makhluk (manusia) dalam bentuk tujuan mendapatkan kebaikan dan manfaat untuk diri sendiri menurut kebiasaan manusia dan tujuan Sang Pembuat hukum dalam bentuk memberikan manfaat kepada manusia. Oleh karena itu, yang dimaksud maslahah shari'ah bukan manfaat secara umum yang diketahui manusia menurut kebiasaannya, akan tetapi manfaat yang dikehendaki Sang Pembuat hukum. Atas dasar itu, meski pun hukuman qiṣāṣ pada pelaku pembunuhan tidak dianggap maslahah oleh sebagian kelompok manusia, karena dianggap tidak ada manfaatnya, namun oleh karena hukuman tersebut merupakan tujuan yang dikehendaki Sang Pembuat hukum demi kemaslahatan manusia secara umum, maka hukuman qiṣāṣ dianggap maslahah yang sesungguhnya.
c. Namun di sisi lain al-Ghazali berbeda pendapat dalam kaitannya dengan menjadikan maslahah sebagai dalil istinbaṭ hukum yang mandiri. Yang dimaksud maslahah menurut al-Ghazali adalah maknā munāsib, bukan dalam arti sebagai dalil istinbaṭ hukum. Hal ini bisa dilihat dari pembagian maslahah berdasarkan

---

[113] al-T{ūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlaḥaḥ*, 25

ungkapan dari Sang Pembuat hukum yang dilakukannya dan penetapan syarat-syarat tertentu agar maslahah layak dijadikan dalil istinbaṭ hukum. Menurutnya, ada tiga bentuk maslahah, yaitu maslahah mulghāh, muʿtabarah dan mursalah. Maslalah mursalah dibagi dua, yaitu mursalah mulāʾimah dan mursalah gharībah. Maslahah mulghah dan gharībah sama sekali tidak dapat dijadikan dalil istinbaṭ hukum. Maslahah muʿtabarah termasuk kategori qiyās karena dikuatkan dalil tekstual tertentu. Sedangkan maslahah mursalah mulāʾimah dapat dijadikan dalil istinbaṭ hukum, meski tanpa didukung dalil tekstual tertentu (shahīd), dengan syarat sesuai (mulāʾimah) dengan jenis tindakan hukum shariʿah. Bahkan al-Ghazali tidak mengambil seluruh bentuk maslahah mula’>imah ini kecuali dalam keadaan darurat. Sementara itu, al-Ṭūfī mendefinisikan maslahah sebagai dalil istinbaṭ hukum. Akan tetapi ia tidak membagi maslahah berdasarkan ungkapan Sang Pembuat hukum, tidak berdasarkan kuat atau lemahnya dan tidak berdasarkan sesuai atau tidak sesuainya dengan jenis tindakan hukum shariʿah. Ia tidak menetapkan syarat apa pun untuk diterimanya maslahah sebagai dalil istinbaṭ hukum selain syarat perujukannya kepada maqāṣid al-sharīʿah secara umum (maqāsid al-sharīʿah al-ʿāmmah). Bahkan, ia memandang pembagian semacam ini sebagai tindakan memaksakan diri dan dibuat-buat. Menurutnya, cara untuk mengetahui maslahah adalah lebih umum dari itu dan lebih mudah, sebab shariʿah menuntut untuk memperhatikan maṣālih untuk dilakukan dan mafāsid untuk dihindarkan secara umum berdasarkan ijma.114

Keempat, *maṣlaḥah* menurut Imam al-Shāṭibi (w.790 H). Berkaitan dengan hakekat maslahah, al-Shāṭibī berkata: "Arti maslahah mursalah dapat dikembalikan pada *maknā munāsib* yang

[114] al-Ṭūfī, *Mukhtaṣar Sharḥ al-Rawḍah* (Damshik: Muassasah al-Risālah , 1990), 3 : 204.

tidak didukung dasar hukum tertentu baik berupa dalil tekstual individual (*shahīd shar'ī 'alā al-khuṣūṣ*)."[115] *Maknā munāsib* ini dapat dijadikan rujukan dengan syarat sesuai dengan bentuk-bentuk tindakan hukum shari'ah (*mulā'imah bi taṣarrufāt al-shar'ī*) dan maknanya diambil dari banyak dalil shari'ah (*ma'khūdhan ma'nāhu min adillatih*), dalam arti ia memiliki jenis yang sama dengan jenis tindakan shari'ah. Ia dapat dijadikan pedoman dalam *istinbaṭ* hukum jika kumpulan beberapa dalil yang mendukungnya mengantarkannya pada sifat *qat'ī*, karena suatu dalil tidak menjadi *qat'ī* karena kesendiriannya, akan tetapi ia menjadi *qat'ī* karena kesatupaduannya dengan dalil-dalil lainnya.[116]

Berdasarkan pembacaan terhadap pandangan al-Shāṭibī di atas dapat disimpulkan beberapa hal, yaitu:

a. Maslahah mursalah adalah maknā munāsib yang didasarkan pada dalil tekstual tertentu baik yang mendukung maupun yang melarang.
b. Makna munāsib ini baru dapat dijadikan landasan dalam istinbaṭ hukum manakala sesuai dengan jenis tindakan hukum shari'ah yang tertuang di dalam dan diambil dari kumpulan dalil-dalil tekstual yang keseluruhannya dapat mengantar pada kedudukan dalil qat'ī.
c. Suatu dalil dikatakan qat'ī bukan karena ia berdiri sendiri secara individual, akan tetapi ia menjadi dalil qat'ī karena ia disokong dalil-dalil lainnya yang keseluruhannya membentuk dalil kolektif yang bersifat qat'ī.

Berdasarkan pembacaan terhadap definisi yang dikemukakan empat pakar *uṣūl al-fiqh* di atas, penulis tidak hendak membuat definisi baru, akan tetapi hendak memberikan beberapa catatan

---

115 Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *al-I'tiṣām* (Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affān, 1992), 607.

116 al-Shāṭibi , *al-Muwāfaqāt*, 1 : 32.

tentang hal-hal yang mereka sepakati berkaitan dengan maslahah mursalah sebagai dalil *istinbaṭ* hukum.

Adapun hal-hal yang disepakati fuqaha di atas adalah:

a. Maslahah merupakan tujuan Sang Pembuat hukum (maqāṣid al-sharīʿah), bukan sekedar tujuan manusia, sehingga boleh jadi tujuan yang dipandang maslahah oleh manusia tidak dipandang sebagai maslahah yang diakui shariʿah, jika bertentangan dengannya.
b. Maslahah memiliki dua sisi, yaitu menghasilkan maslahah dan menghindarkan mafsadah.
c. Sebab yang mengantarkan kepada maslahah (wasāil) dipandang maslahah juga (ghāyāt). Ketika shariʿah mewajibkan ritual salat kepada setiap muslim (ghāyah), maka shariʿah juga mewajibkan wudu sebagai syarat sahnya salat (wasīlah).
d. Maslahah memiliki kaitan erat dengan pemeliharaan 5 prinsip utama kehidupan yaitu, agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.
e. Maslahah dapat dipahami oleh akal sehat manuia dan maslahah semacam ini terdapat pada bidang yang bersifat duniawi, adat dan muamalat.

H. Maslahah Menurut Abu Zahrah

Dalam menjelaskan arti maslahah, Zahrah seringkali mengutip pendapat 2 (dua) filsuf etika Barat terkemuka, yaitu Jeremy Bentham dan John Stuart Mill untuk mendukung pandangannya. Buku Mill yang berjudul *Utilitarianism* telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul *Risālat al-Manfaʿah* oleh Muhammad ʿAṭif Barakāt, ketua Perguruan Tinggi Hakim Agama, tempat Zahrah menghabiskan 9 tahun masa belajar fiqihnya. Sedangkan buku Bentham yang berjudul *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* diterjemahkan kedalam bahasa Arab dengan judul *Usūl al-Sharāi*ʿ oleh Fath Zaghlul. Ia mengutip

pendapat Bentham yang mengatakan bahwa tujuan tertinggi etika dan aturan perundangan adalah sama, yaitu demi kebahagiaan manusia. Bedanya, etika berkaitan dengan kebahagiaan individu dan pendidikan jiwanya tanpa adanya sanksi, sedangkan aturan perundangan mengatur hubungan manusia satu sama lain berkaitan dengan lembaga peradilan dengan menggunakan hukum-hukum material dan formal yang di dalamnya ada ketentuan sanksi bagi yang melanggarnya. Sanksi ini bersifat duniawi, tidak ukhrawi. Atas dasar itu, etika tidak bisa dilepaskan dari politik maupun aturan perundangan. Tidak bisa dikatakan bahwa masalah ini buruk dari sisi etika, akan tetapi baik dari sudut pandang politik atau aturan perundangan. Sebagaimana tidak boleh dikatakan bahwa asas-asas matematika benar pada situasi tertentu dan tidak benar pada situasi yang lain. Sebab parameter benar dan salah dalam kaedah-kaedah ini tidak berbeda. Dan parameter tersebut adalah manfaat yang cukup layak untuk dijadikan timbangan baik dalam masalah etika maupun aturan perundangan.[117]

Selanjutnya, Zahrah menelusuri akar masalah yang menyebabkan sebagian fuqaha keberatan untuk menerima maslahah sebagai dalil hukum yang mandiri. Menurutnya, dengan meminjam konsep Mill, bahwa keberatan terhadap pandangan tersebut disebabkan adanya kekaburan terhadap apa yang dimaksud dengan *maṣlaḥah*. Mereka menolak menjadikan maslahah sebagai dalil mandiri, karena hal itu berarti menetapkan hukum dalam agama sekehendak keinginan diri dan dengan hawa nafsu. Misalnya, al-Ghazali berpendapat bahwa berpegang pada *maṣlaḥah mujarradah* yang tidak didukung *naṣṣ* shar'ī adalah menetapkan hukum sekehendak diri dan dengan hawa nafsu *(ḥukm fī al-dīn bi al-tashahhi* dan *ḥukm bi al-hawā)*. Imam Haramain, sebelum al-Ghazali, menolak penggunaan maslahah tanpa terlebih dahulu menelusuri *shāhid* (dalil *naṣṣ*) dan memandang tindakan ini sama dengan menetapkan hukum kepada orang awam

[117] Abū Zahrah, *Mālik,* 314.

menurut hawa nafsu (*taḥkīm li al-awām bi ḥasab ahwayhim*). Bahkan Imam al-Shafi'i juga menentang hal ini dengan sengit. Atas dasar itu, Zahrah yakin bahwa penjelasan tentang apa yang dimaksud dengan *maṣlaḥaḥ* mampu menghilangkan kekaburan yang melekat padanya. Sebagaimana para pendukung teori manfaat dalam filsafat etika di Barat juga menghadapi kritik dan sanggahan. Hal itu disebabkan kata *manfaat* yang hendak dijadikan sebagai tolok ukur tindakan moral belum difahami secara benar oleh para pengritiknya. Karena itu, Mill merasa perlu untuk menjelaskan arti *manfaat* sedetail-detailnya sehingga mampu menghilangkan kekaburan-kekaburan dalam teori etika mereka dengan cara menjelaskan hakekat teori manfaat kepada para penentangnya.[118]

Anehnya, kata Zahrah, sejak awal kehadirannya dalam sejarah filsafat Yunani, aliran manfaat selalu mendapatkan serangan dengan ungkapan yang lebih pedas. Sebab banyak filsuf terkemuka menyatakan bahwa pandangan yang memandang manfaat atau kelezatan sebagai tujuan paling utama dalam kehidupan sangat merendahkan martabat manusia dan hanya cocok untuk seekor babi yang menyerupai para pengikut Epikuros pada masa lampau. Kritik tersebut selalu dijawab Mill dengan menyatakan bahwa justru para pengeritik merupakan orang yang merendahkan derajat manusia, sebab dasar kritik mereka menyatakan bahwa manusia tidak memiliki potensi untuk meraih manfaat atau kenikmatan yang lebih tinggi daripada kelezatan (kepuasan) yang dirasakan seekor babi. Sesungguhnya kenikmatan seekor babi tidak sama dengan kebahagiaan manusia, karena manusia merasa nikmat dengan potensi yang lebih tinggi daripada sekedar nafsu binatang. Dan hanya dengan menyadari potensi tersebut, manusia tidak melihat kebahagiaan kecuali apa yang menumbuhkan kenikmatan lebih tinggi tersebut. Zahrah memberi catatan bahwa Epikuros melihat bahwa tolok ukur keutamaan adalah manfaat individual dalam

---

[118] Ibid., 316-317.

bentuk tertingginya. Namun pandangan ini diubah oleh Bentham dan Mill, yang menyatakan bahwa tolok ukur tindakan moral manusia adalah menghasilkan manfaat untuk sebanyak mungkin orang dengan kualitas sebesar mungkin *(al-manfa'ah li akbar 'adad bi akbar qadr*).[119]

Namun aliran manfaat (*utilitarianism*) dikritik di Eropa setelah masuknya agama Kristen dari sisi yang berbeda dengan kritik yang ditujukan pada maslahah dalam Islam, yaitu menjadikan manfaat sebagai tolok ukur tindakan moral bertentangan dengan prinsip zuhud (*asketism*) yang menjadi misi utama agama Kristen. Oleh karena itu, para penulis Eropa yang membela aliran utilitarianisme mengupayakan kompromi antara asketisme dan *utility*. Namun, hal seperti ini tidak terjadi di dalam fiqih Islam untuk menjadikan maslahah sebagai dasar untuk menetapkan hukum. Sebab, menurut Zahrah, kehidupan asketik (zuhud) tidak termasuk ajaran Islam. Zuhud dalam Islam adalah tindakan positif untuk memberikan manfaat bagi orang lain, meski pun dengan mengorbankan kepentingan individual, sebagaimana dilakukan para tokoh asketik awal Islam, semacam Abu Bakar, 'Umar, 'Uthman, 'Ali dan para *ṣiddiqīn* dan *shuhadā'*. Sebab Islam tidak mengajarkan penyiksaan jasmani demi kesucian rohani, akan tetapi Islam mengajarkan penguatan rohani demi menjalankan kewajiban rohani.[120]

Dengan demikian, Zahrah menegaskan adanya titik temu antara sebagian fuqaha yang menjadikan maslahah sebagai metode istinbaṭ hukum dengan para filsuf yang menjadikan manfaat sebagai tolok ukur yang dapat dipertanggungjawabkan terhadap tindakan moral. Ia meyakini bahwa penjelasan tentang maslahah mu'tabarah dan kedudukannya akan dapat menghilangkan kesalahfahaman yang melekat padanya sebagaimana dilakukan para pendukung aliran

[119] Ibid., 317.

[120] Ibid., 218-219.

utilitarianisme modern dalam menjelaskan hakekat manfaat untuk menghilangkan kesalahfahaman para pengeritiknya yang melekat pada ide tentang ‘manfaat’. Menurut Zahrah, hakekat maslahah yang bisa dijadikan sebagai dalil hukum agama dalam shari‘at Islam adalah maslahah yang sesuai dengan tujuan-tujuannya (maqāṣid al-sharī‘ah), yaitu memelihara 5 (lima) hal yang disepakati ulama tentang kewajiban untuk memeliharanya, yaitu jiwa, akal, harta, keturunan dan kehormatan. Semua agama sepakat mewajibkan memeliharanya dan semua akal sehat manusia juga sepakat bahwa tegaknya suatu komunitas tergantung pada pemeliharaan terhadapnya. Menurunya, 5 (lima) hal ini tidak boleh dilanggar baik dalam aturan perundangan manapun baik yang didasarkan pada pandangan agama tertentu maupun didasarkan pada akal sehat manusia, seperti undang-undang Athena. Dalam kaitannya dengan tindakan-tindakan dalam upaya pemeliharaan terhadap 5 (lima) hal ini, Zahrah menukil pembagian ulama uṣūl al-fiqh terhadapnya menjadi 3 (tiga), yaitu ḍaruriyyāt, ḥājiyyāt dan taḥsiniyyāt121.

Salah satu hal yang Zahrah anggap perlu dikaji adalah masalah yang berkaitan dengan tempat di mana maslahah atau manfaat bisa ditemukan dan kaitannya dengan 5 hal yang wajib dipelihara untuk mengetahui apakah ia termasuk dalam kategori maslahah yang menjadi pijakan ada atau tidak adanya hukum (*al-maṣlaḥaḥ allatī tadūr ḥawlahā al-aḥkām wujūdan wa ‘adaman*), ataukah ia tidak termasuk kategori itu, ataukah ia hanya dorongan hawa nafsu belaka yang tidak perlu diperhitungkan sebagai kaedah umum untuk mengatur masyarakat dan menegakkan bangunannya atas dasar pondasi yang kokoh atau yang lainnya.

Menurutnya, pada kebanyakan keadaan, maslahah-maslahah tidak sunyi dari mafsadah-mafsadah. Demikian pula, mafsadah-mafsadah tidak sunyi dari maslahah-maslahah yang menyertainya.

[121] Ibid., 321.

Manfaat selalu terkait erat dengan mafsadah, dan mafsadah tidak terlepas dari manfaat. Dengan menyadur al-Shatibi, ia menyatakan bahwa semua maslahah selalu diiringi *taklīf* (pembebanan) dan keberatan yang menyertainya. Seperti makan, minum, berpakaian, naik kendaraan, bersuami-isteri dan lain-lain tidak akan pernah dicapai kecuali dengan susah payah dan kerja keras, sebagaimana mafsadah duniawi bukan mafsadah murni dilihat dari sisi eksistensinya. Tidak satu pun mafsadah yang diyakini selalu ada di dalam adat kebiasaan yang berlaku kecuali ia diiringi oleh kelembutan, kasih sayang dan perolehan banyak kelezatan. Sebab kehidupan dunia ini dirancang untuk menggabungkan dua hal ini (*maṣlaḥah* dan *mafsadah*). Siapa pun yang berupaya ingin melepaskan diri dari salah satunya, maka ia tidak akan mampu melakukannya. Pengalaman empiris telah membuktikan hal itu. Sebab dunia adalah rumah ujian.[122]

Zahrah juga mengulas panjang lebar pendapat Ibn al-Qayyim yang senada dengan al-Shatibi bahwa maslahah, kebaikan, kelezatan dan kesempurnaan hanya dapat dicapai dengan jalan susah payah. Zahrah mengutip kategorisasi maslahah dan mafsadah yang dilakukan oleh Ibn al-Qayyim. Ia membagi tindakan hukum manusia dalam hubungannya dengan maslahah dan mafsadah menjadi 5 (lima) kategori, yaitu:

- Pertama: tindakan hukum bersifat maslahah murni
- Kedua: tindakan hukum yang maslahahnya bersifat dominan
- Ketiga: tindakan hukum yang bersifat mafsadah murni
- Keempat: tindakan hukum yang *maḍarat*nya bersifat dominan
- Kelima: tindakan hukum yang maslahah dan *maḍarat*nya sama[123]

---

[122] al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, II : 44-45.

[123] Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *Miftāh Dār al-Sa'ādah wa Manshūr al-'Ilm wa al-Irādah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1998), 331.

Pembagian ini menurut Zahrah dilakukan secara rasional murni tanpa mempertimbangkan kenyataan yang ada di lapangan. Dalam kenyataan, para cerdik cendekia berbeda pendapat berkaitan dengan 3 (tiga) kategori dan sepakat mengenai 2 (dua) kategori. Mereka sepakat mengenai kategori kedua, tindakan hukum yang maslahahnya lebih dominan dan kategori keempat, tindakan hukum yang mafsadahnya lebih dominan. Adapun mengenai 3 (tiga) kategori lainnya, yaitu tindakan hukum murni maslahah dan tindakan hukum murni mafsadah serta tindakan hukum yang maslahah dan mafsadahnya setara, mereka berbeda pendapat.[124]

Zahrah menjelaskan bahwa menurut sebagian ulama, tindakan hukum bersifat manfaat murni dan tindakan hukum bersifat mafsadah murni tidak ada dalam kenyataan empriris. Menurut Ibn al-Qayyim, maslahah adalah kenikmatan dan kelezatan (*inna al-maṣlaḥah hiya al-na'īm wa al-ladhdhah*) dan apapun yang menjadi sarana padanya dan mafsadah adalah siksaan dan rasa sakit (*wa al-mafsadah hiya al-'adhāb wa al-alam*) dan sarana yang mengantarkan padanya. Namun menurut sebagian lainnya, manfaat murni dan mafsadah murni memang ada dalam kenyataan. Mereka memberikan alasan bahwa para nabi pilihan dan para malaikat suci adalah contoh baik murni dan iblis dan antek-anteknya adalah buruk murni. Jika memang ada sebagian orang yang baik murni berarti tindakan manusia pun ada yang baik murni dan buruk murni.[125]

Untuk mengompromikan dua pendapat yang saling bersebe-rangan tersebut, Zahrah mengutip pendapat Ibn al-Qayyim yang telah disimpulkannya sebagai berikut.

1). Bahwa sebagian maslahah memang ada yang bersifat murni, akan tetapi ada kesulitan yang harus dijalani dengan sabar dalam proses mendapatkan kemaslahatan tersebut. Dengan

---

[124] Abū Zahrah, *Mālik*: *Ḥayātuh wa 'Aṣruh –Ārāuh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 338.

[125] Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Miftāh Dār al-Sa'ādah,* 331.

demikian, maslahah bersifat murni, akan tetapi jalan untuk mencapainya penuh dengan duri yang menyakitkan

2). Bahwa besarnya kesulitan tergantung besarnya maslahah murni. Semakin murni maslahah itu, maka kesulitan, energi dan kesabaran yang dicurahkan semakin besar

3). Bahwa semakin mulia jiwa seseorang dan semakin luhur cita-citanya, maka badannya akan semakin payah dan semakin sedikit istirahat. Dan manfaat individual bagi pelakunya bersifat maknawi (rohani), sedangkan manfaat materinya bersifat bisa ditunda, tidak sekarang.[126].

Berdasar pembacaan terhadap kompromi yang dilakukan Ibn al-Qayyim di atas, Zahrah menyimpulkan bahwa pandangan ini sejalan dengan pandangan para ahli etika yang mendukung teori Utilitarianisme di Barat. Mereka menyatakan bahwa manfaat individual kadang-kadang bersifat maknawi (rohani) ketika manusia berjiwa mulia dan bercita-cita luhur. Zahrah kemudian mengutip pendapat John Stuart Mill: "Ada suatu kenyataan yang tidak dapat disangkal bahwa orang-orang yang kaya pengalaman atau orang-orang yang mampu mengukur segala sesuatu menurut ukuran yang sebenarnya (adil) sangat mengutamakan kehidupan yang bersifat intelektual. Sedikit sekali manusia yang suka berubah menjadi binatang. Bahkan orang yang cerdas enggan berubah menjadi binatang, meski pun dijanjikan dengan berbagai kenikmatan yang bersifat kebinatangan. Orang terpelajar tidak mau berbalik menjadi orang yang bodoh. Orang yang memiliki perasaan halus dan pemahaman yang lurus tidak akan mau berubah menjadi orang yang kasar dan sembrono, meskipun mereka merasa yakin bahwa kedunguan, kebodohan dan kekasaran lebih memuaskan keinginan nafsu diri mereka. Bahkan mereka tidak akan rela untuk menukarkan apa yang ada di dalam diri mereka berupa amal, ilmu

[126] Abū Zahrah, *Mālik*, 324.

dan perasaan dengan kepuasan terbesar yang diinginkan oleh keinginan hawa nafsu mereka sendiri dan kebanyakan orang. Jika seandainya mereka membayangkan satu jam saja bahwa mereka menerima pertukaran tersebut, maka mereka merasa pada satu jam yang menyengsarakan.[127]

Al-Būṭī menegaskan bahwa maslahah manusia tidak boleh bertentangan dengan mafsadah yang setara atau yang lebih dominan sehingga kehilangan nilai dan manfaatnya. Seperti orang yang menelan obat untuk mengobati rasa sakit yang ada di perut-nya, namun ternyata menyebabkan sakit kepala. Namun ketika maslahah dibarengi mafsadah yang lebih kecil *ḍarar*nya, maka sesungguhnya tidak ada pertentangan dalam hal ini, sebab akal sehat akan menuntut untuk menanggung *ḍarar* yang kecil demi memperoleh maslahah yang dapat menolak *ḍarar* yang besar. Kesulitan (*mashaqqah*) dilihat dari sisi rasa sakit yang ditimbulkan termasuk mafsadah, akan tetapi ia berubah menjadi maslahah manakala digunakan sebagai sarana untuk mewujudkan maslahah. Seperti orang yang makanannya tertahan di tenggorokannya karena tidak ada air sama sekali di sekitarnya kecuali segelas khamer yang jika tidak diminum, maka dia akan mati atau orang yang berupa menahan diri dari konsumsi makanan tertentu karena ada gula di dalamnya yang menyebabkan dirinya terserang penyakit, namun jika ia tidak memakannya, maka dia akan mati. Maslahah dalam hal ini bertentangan dengan mafsadah yang setara dengannya atau lebih dominan. Ia diperkenankan untuk mengonsumsi khamer atau gula demi memelihara kepentingan dasarnya, yaitu jiwanya. Adapun kesulitan yang lebih rendah dari itu, yaitu kesulitan yang terjadi dalam pekerjaan dan tugas hidup keseharian, maka bukan termasuk kesulitan yang hendak dihilangkan oleh Allah (*raf' al-ḥarj*). Buti menjelaskan bahwa perintah-perintah agama dishariatkan demi

[127] Ibid., 325. Lihat juga John Stuart Mill, *Utilitarianism* (New York : McGraw Hill, 2001), 107.

merealisasikan kemaslahatan manusia. Kesulitan yang melekat pada pelaksanaan setiap perintah agama adalah lebih kecil dibandingkan kemaslahatan yang hendak diperoleh.[128]

Persoalan berikutnya yang menjadi perdebatan di antara para ulama dalam kaitannya dengan hubungan maslahah dan mafsadah adalah kategori kelima yang menyatakan adanya tindakan hukum yang maslahah dan mafsadahnya sama. Sebagian ulama, misalnya al-Ṭūfī, menyatakan bahwa kategori ini ada dalam kenyataan. Namun sebagian lain, yaitu Ibn al-Qayyim menyatakan sebaliknya. Zahrah sepakat dengan Ibn al-Qayyim dalam hal bahwa kategori semacam ini meskipun secara rasional dimungkinkan, namun secara nyata tidak ada bentuknya. Mengandaikan tindakan yang manfaat dan *ḍarar*nya sama adalah tidak mungkin, sebab yang ada dalam kenyataan hanyalah tindakan hukum yang dominan maslahah atau dominan mafsadahnya, sehingga kebolehan maupun larangan tergantung pada hal yang dominan. Terkadang ada suatu tindakan hukum yang dominan mafsadahnya pada suatu waktu tertentu, namun pada waktu lainnya maslahah lebih dominan. Sehingga ketetapan hukumnya ditentukan berdasarkan pada tindakan manakah yang dominan pada suatu waktu tertentu. Dengan demikian, hukum berbeda-beda berdasarkan perbedaan situasi dan keadaan.[129] Hal ini didukung al-Razi membagi tindakan manusia dalam kaitannya dengan maslahah dan mafsadah menjadi 6 (enam) kateori, yakni:

1. Maslahah murni. Maslahah ini wajib diupayakan.
2. Maslahah lebih dominan. Maslahah ini wajib direalisasikan.
3. Maslahah dan mafsadah seimbang. Kategori ini tidak ada (‘abath). Maslahah ini tidak boleh direalisasikan.

[128] al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥaḥ*, 112-113.

[129] Abu Zahrah, *Mālik*, 325-326.

4. Maslahah dan mafsadah tidak ada di dalamnya. Kategori ini tidak ada (‘abath) Tindakan semacam ini tidak boleh direaliasikan.
5. Mafsadah murni. Tindakan semacam ini tidak boleh direalisasikan.
6. Mafsadah lebih dominan. Tindakan semacam ini tidak boleh direalisasikan.[130]

Menurut Zahrah, pendapat Ibn al-Qayyim dan al-Razi ini rasional dan sesuai dengan yang ada dalam kenyataan empiris. Namun al-Thufi yang berpendapat sebaliknya dengan pengandaian adanya sesuatu yang sama antara manfaat dan bahayanya dan antara maslahah dan mafsadahnya dalam realitas empiris. Jika keduanya sama, maka jalan keluarnya adalah melalui proses pemilihan atau pengundian (*bi al-ikhtiyār aw al-qur’ah*).[131] Zahrah mengeritik al-Tḥūfī dengan argumen-argumen yang telah dikemukakan Ibn al-Qayyim. Telaah empiris menunjukkan tidak ada sesuatu pun yang sama kadar manfaat dan bahayanya dalam semua keadaan dan untuk semua orang. Yang ada adalah sesuatu yang berbeda-beda maslahah dan mafsadahnya sesuai dengan perbedaan manusia dan perbedaan keadaan-keadaan seorang individu serta perbedaan adat kebiasaan umat manusia. Ibarat obat hanya bermanfaat di kala sakit dan membahayakan di kala sehat. Perbedaan akibat tergantung pada keadaan sakit dan sehat, meski pun sifat-sifat sesuatu itu tidak berbeda dan karakteristiknya tidak berubah.[132]

Zahrah menuntut al-Tḥūfī untuk menjelaskan secara ilmiah dengan mengemukakan satu contoh faktual penetapan hukum Islam tentang kemungkinan adanya suatu hal yang manfaat dan

---

[130] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1998), 6 : 165.

[131] al-Ṭūfī, *Risālah fi Ri‘āyah al-Maṣlaḥaḥ*, 46

[132] Abu Zahrah, *Mālik*, 327.

*ḍarar*nya sama. Sebab persoalan ini merupakan arena perbedaan pendapat di kalangan fuqaha mengenai kemungkinan adanya. Ia juga mempertanyakan, kalau memang ada sesuatu yang sama antara manfaat dan bahayanya di realitas empiris, maka pertanyaan yang muncul adalah mengapa al-Ṭūfī mengajukan cara penentuan hukumnya justru menggunakan pengundian. Jika hasil pengundian mengandung mafsadah, berarti kita wajib melakukan mafsadah, karena itulah yang ditetapkan hasil pengundian. Jika pengundian menghasilkan tuntutan untuk meninggalkan, berarti kita harus meninggalkannya, meski pun di situ ada manfaatnya, yang mana kita justru dituntut untuk melakukannya.[133]

Kebenaran menuntut untuk mencari jalan keluar selain berpegang pada pengundian, yaitu memandang seseorang dari sisi kebutuhannya terhadap sesuatu. Jika ia berada pada suatu kebutuhan (*ḥājah*) yang menuntutnya untuk menghasilkan manfaat, sedangkan *ḍarar* yang mengiringi kebutuhan (*ḥājah*) tersebut lebih ringan, maka manfaat tersebut harus diupayakan karena maslahahnya lebih dominan. Jika ia berada pada suatu kebutuhan (*ḥājah*) mendesak atau kepentingan (*ḍarūrah*) mendesak, maka sisi *ḍarar* harus dipertimbangkan, sebab menolak *maḍarrah* didahulukan daripada menghasilkan maslahah. Ini merupakan cara berfikir yang tepat. Sebab orang yang berada pada kondisi kepentingan yang mendesak (*muḍṭar*) diperkenankan makan babi, meski ada *ḍarar* di dalamnya dan diperbolehkan makan bangkai meski pun tidak disukai manusia ketika dalam kondisi biasa. Cara pandang seperti ini akan mengantar pada penentuan prioritas satu sisi atas sisi yang lain, meski pun berdasarkan pertimbangan individual. Cara penentuan prioritas semacam ini cukup memadai untuk menetapkan hukum Islam dan menempatkannnya pada landasan yang kokoh, bukan pada landasan pengundian. Atas dasar itu, berbagai tindakan hukum manusia di dunia ini adalakalanya lebih dominan manfaatnya,

---

[133] Ibid., 327.

atau lebih dominan *ḍarar*nya. Jarang sekali tindakan manusia yang bersifat manfaat murni atau *ḍarar* murni. Dan tidak mungkin ada perbuatan yang sama kualitas manfaat dan *ḍarar*nya dari semua sudut, dalam semua keadaan dan bagi semua orang. Menurut Zahrah, penetapan hukum harus dilandaskan pada asas yang kokoh, dan tidak boleh didasarkan pada asas pengundian. Sesungguhnya sisi maslahah dituntut untuk dilakukan, sedangkan sisi mafsadah adalah dilarang. Jika shari'at menuntut melakukan sesuatu, maka yang dituntut adalah maslahah, sedangkan bahaya (*ḍarar*) tidak dituntut di dalamnya kecuali secara ikutan (*taba'an*), tidak secara sengaja (*lā bi al-qaṣd*). Sebab bahaya tidak mungkin menjadi maksud dan keinginan shara', meski pun sebagai maksud yang ikutan *(taba'an)*, sebagaimana tidak mungkin sama sekali bahaya dituntut untuk dilakukan. Demikian pula, ketika Shāri' melarang sesuatu yang di dalamnya ada maslahah yang tidak dominan (*gayr-rājiḥah)*, maka Shāri' tidak sedang melarang melakukan maslahah baik secara sengaja maupun secara ikutan. Akan tetapi Dia melarang *ḍarar* karena *ḍarar* itu sendiri. Dengan demikian, larangan terhadapnya bersamaan dengan larangan terhadap sebagian maslahah.[134]

Pandangan Zahrah ini sesuai dengan pandangan Ibn 'Abd al-Salam yang menyatakan bahwa yang dipandang sebagai maslahah bukan maslahah itu sendiri, akan tetapi juga semua sebab yang mengantar pada maslahah juga.[135] Zahrah menganalogikan Sang Pembuat hukum dalam hal ini dengan dokter yang merekomendasikan obat yang sangat pahit kepada pasien yang ditanganinya untuk diminum. Obat itu diberikan bukan karena rasa pahitnya yang kuat, yang merupakan sisi *maḍarat*, akan tetapi direkomendasikan karena di dalamnya terdapat obat. Sebagaimana dokter juga melarang pasiennya dari mengkonsumsi sebagian makanan-makanan yang dihalalkan (*ṭayyibāt*) pada saat ia sakit karena dikhawatirkan

---

[134] Ibid., 328.

[135] Ibn 'Abd al-Salam, *Qawā'id Aḥkām fi Iṣlāḥ al-Anām* , 17

akan membuat sakitnya semakin parah. Hal itu dilakukan bukan karena ada sisi manfaat pada makanan tersebut, akan tetapi karena ada sisi *maḍarat* yang diakibatkannya, yaitu ketidakmampuan alat pencernaan untuk mencernanya dengan baik yang menyebabkan penambahan beban pada tubuh dan otot si pasien. Atas dasar analogi di atas, Zahrah menyimpulkan bahwa Sang Pembuat hukum hanya memberikan perkenan terhadap sesuatu yang merupakan maslahah dan melarang sesuatu yang merupakan mafsadah. Ia menyatakan bahwa menemukan dan mengetahui berbagai sisi maslahah dalam semua persoalan duniawi adalah berada dalam jangkauan kemampuan akal manusia. Ia akan menemukan maslahah tersebut berlandaskan pada perintah Sang Pembuat hukum, walaupun tidak ada dalil tekstual yang jelas dan khusus. Sebab perintah-perintah yang bersifat umum (deduktif) dan hukum-hukum yang bersifat induktif menunununjukkan bahwa shari'at Islam baik secara global (*kullī*) maupun parsial (*juz'ī*) ditujukan untuk memproduk maslahah (*jalb al-maṣāliḥ*) dan menghindari mafsadah (*dar' al-mafāsid*).[136]

Selanjutnya, Zahrah menjelaskan cara mengetahui maslahah dalam kaitannya dengan persoalan-persoalan yang bersifat ibadah murni dan ibadah sosial. Menurutnya, dalam hal-hal yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhannya, maka cara mengetahui berbagai sisi maslahahnya adalah tidak mudah. Walaupun demikian, manusia dapat mengetahui dan menemukan hikmah-hikmahnya yang bersesuaian dengan maslahah, meski dalam tataran global. Oleh karena itu, manusia tidak diperkenankan menetapkan suatu ibadah tertentu tanpa didukung oleh dalil tekstual tertentu. Sebab jika ia melakukan hal itu, maka berarti ia telah melakukan bid'ah di dalam agama. Menurut Fuqaha, tegas Zahrah, ketika beberapa maslahah saling berbenturan, yaitu ketika maslahah komunitas tertentu merupakan *ḍarar* bagi komunitas lainnya atau

[136] Abu Zahrah, *Mālik*, 329.

ketika maslahah pada suatu aspek kehidupan manusia merupakan *ḍarar* pada aspek kehidupan lainnya, maka fuqaha dalam kedua hal ini menangani dengan cara yang serupa dengan para pendukung teori Utilitarianisme.[137]

Hal lain yang perlu didudukkan pada posisi sebenarnya, menurut Zahrah, adalah ketika terjadi benturan internal di antara beberapa maslahah dan di antara beberapa mafsadah. Dalam arti ketika memilih suatu maslahah berarti mengabaikan maslahah lainnya. Atau dalam menolak sebagian mafsadah pada suatu komunitas dikhawatirkan menimbulkan *ḍarar* pada komunitas lainnya. Menurut fuqaha yang secara intensif mendalami kajian maslahah, dalam hal terjadi benturan sebagaimana tersebut di atas, yang dipilih adalah yang paling banyak menghasilkan maslahah dari sisi kuantitas dan seberapa banyak kebutuhan manusia terhadapnya, dan yang paling banyak menghindarkan mafsadah dari sisi kuantitas dan kuatnya rasa sakit yang diderita. Zahrah menguatkan pendapatnya dengan mendasarkan pada pendapat al- Shatibi, Ibn al-Qayyim dan al-Thufi.[138]

Berdasarkan pendapat ketiga tokoh ini, Zahrah menyimpulkan bahwa maslahah atau manfaat yang dituntut dihasilkan oleh Sang Pembuat hukum adalah manfaat potensial untuk kuantitas paling banyak orang dengan kualitas potensial yang paling kuat (*manfa'ah akbar 'adad bi aqwā qadr mumkin*) dan bahwa *ḍarar* yang dituntut untuk dihindarkan adalah *ḍarar* potensial yang paling kuat menimpa kuantitas paling banyak orang (*aqwā ḍarar li akbar 'adad*). Menurut Zahrah, manfaat dan *ḍarar* dalam hal ini bersifat nisbi dan relatif dan cara pandang seperti ini cocok dengan pandangan para ahli etika dari aliran Utilitarianisme dalam bidang hukum dan moral.[139]

---

[137] Ibid., 340.

[138] Ibid., 331.

[139] Ibid., 332.

Zahrah mengutip perkataan Jeremy Bentham: "Sesungguhnya manfaat itu beragam. Kadang-kadang dua manfaat saling berbenturan pada suatu waktu tertentu. Dalam hal ini yang dinamakan keutamaan adalah meninggalkan manfaat yang kecil dalam upaya meraih manfaat yang besar. Atau meninggalkan manfaat yang bersifat temporer dalam rangka menghasilkan manfaat yang abadi. Atau meninggalkan manfaat yang meragukan dalam rangka mencapai manfaat yang meyakinkan. Dengan cara seperti ini, pemahaman tentang arti 'manfaat' bisa dikuak secara gamblang dan apa pun upaya memahaminya melalui cara yang tidak seperti ini dikhawatirkan akan mengantar kepada kekeliruan dalam memahaminya."[140]

Dalam kaitan ini, fuqaha menegaskan bahwa terealisasinya 5 (lima) maslahah tersebut bersifat relatif (*nisbī-iḍāfī*). Tidak ada suatu tindakan tertentu secara khusus bisa menimbulkan maslahah yang kuat. Berbagai tindakan menjadi objek tarik menarik berbagai bentuk maslahah kecuali prinsip-prinsip umum moral (*al-uṣūl al-'āmmah li al-akhlāq*). Sebab realisasi maslahah lima sangat kuat di dalamnya. Suatu tindakan kadang-kadang menimbulkan *ḍarar* terhadap suatu komunitas, namun di sisi lain membawa manfaat bagi komunitas lainnya, atau menimbulkan *ḍarar* di suatu negeri, namun membawa manfaat bagi negeri lainnya. Kadang-kadang suatu tindakan membawa *ḍarar* pada suatu zaman, namun mengandung manfaat pada zaman yang lain, demikian seterusnya.[141]

Menurut Zahrah, pada situasi tersebut, suatu tindakan dinilai dari sisi menimbulkan *ḍarar* dan membawa manfaat. Dan dari sisi hukum shari'ah, suatu tindakan dinilai dari kadar manfaat terbesarnya (*akbar qadr min al-naf'i*). Di samping itu, tindakan tersebut juga dilihat dari sisi jangka waktu kemanfaatan yang

---

[140] Jeremy Bentham, *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation* (Kitchener: Batoche Books, 2000),15.

[141] Abu Zahrah, *al-Mujtama' al-Insānī* , 52.

paling lama. Manfaat dinilai tidak terbatas pada yang bersifat fisik (*mādiyah*) belaka, akan tetapi juga manfaat yang bersifat non-fisik (*ma'nawiyah*). Sebagai contoh manfaat yang berhubungan dengan pemeliharaan agama dan akal secara lahir merupakan manfaat *ma'nawiyah*, meskipun hasil akhirnya merupakan manfaat fisik juga. Sebab kelurusan akal dan ketenangan jiwa menyebabkan terjadinya pembagian materi secara adil dengan timbangan yang lurus (*qisṭāṣ al-mustaqīm*) dan meningkatkan produktifitas yang membuahkan hasil yang memberikan manfaat kepada umat manusia.[142]

Dengan pendapat ini, Zahrah hendak menunjukkan bahwa dirinya mengutip pendapat Bentham dan Mill sebagai kesatuan untuk mengukur maslahah dan mafsadah. Dari Bentham, ia mengambil kalkulasi kepuasan bahwa tindakan yang seharusnya diambil adalah tindakan yang dinilai memiliki kadar manfaat terbesar untuk sebanyak mungkin orang dengan jangka waktu paling lama. Ia lebih menekankan tingkatan dengan durasi kepuasan dalam jangka waktu lama, karena hal itu yang paling penting di antara kriteria kalkulasi maslahah dan mafsadah. Zahrah sering kali menggunakan 3 (tiga) parameter di atas, meski pun, sebenarnya ada 7 (tujuh) parameter untuk mengkalkulasi kepuasan tindakan menurut Bentham. Sedangkan dari Mill, ia mengambil pembedaannya antara maslahah fisik dan maslahah non-fisik dan maslahah non-fisik harus lebih didahulukan.

I. Maslahah Bukan Bertindak Mengikuti Hawa Nafsu

Zahrah mengajukan persoalan tentang kaitan antara keinginan diri manusia (shahwat) dan maslahah atau hawa nafsu dan manfaat, adakah hawa nafsu selalu tidak bisa dilepaskan dari maslahah mu'tabarah ataukah kadang-kadang maslahah bisa terpisah dari hawa nafsu. Persoalan ini sesungguhnya telah diangkat para filosof etika ketika membicarakan teori Utilitarianisme seraya menyokong

---

[142] Ibid., 53.

atau menolak kaitan erat antara kepuasan dan manfaat atau hawa nafsu dan maslahah sebagaimana dikemukakan fuqaha.

Berkaitan dengan asumi mengenai adanya kaitan erat antara maslahah dan hawa nafsu, Zahrah menegaskan bahwa asumsi adanya kaitan tersebut sama sekali negatif. Sebab maslahah muʻtabarah yang ditetapkan shariʻat Islam tidak melihat kepada sisi hawa nafsu dan syahwat murni, akan tetapi ia memandang sebagai maslahah semua urusan duniawi yang menjadi jembatan menuju akhirat, dalam arti, apa yang menunjang urusan duniawi agar kehidupan di dalamnya lebih mulia dan saling membantu satu sama lain, bukan kehidupan yang saling memusuhi dan saling membelakangi[143].

Untuk mendukung pendapatnya bahwa maslahah bukan apa yang tidak bisa dilepaskan dari keinginan diri dan hawa nafsu yang selalu mengejar maslahah dan menghindarkan mafsadah dalam kehidupan biasa sehari-hari (*maṣlaḥah al-ʻādiyah wa al-mafsadah al-ʻādiyah*), akan tetapi untuk menghasilkan maslahah yang diakui shariʻah dan menghindarkan mafsadah dalam rangka menegakkan kehidupan dunia kini dan di sini dalam rangka kehidupan di akherat, Zahrah mengutip 4 (empat) argumen yang dikemukakan al-Shatibi, yaitu:

Argumen pertama, kehadiran shariʻat Islam ditujukan untuk mengeluarkan kaum mukallaf dari dorongan hawa nafsu mereka. Shariʻat Islam hadir bukan untuk mengikuti hawa nafsu, akan tetapi untuk menguatkan kehendak dan membentuk nilai-nilai moral yang sempurna. Maslahah yang menjadi fondasi bagi suatu komunitas merupakan landasan yang sangat kokoh. Dan maslahah yang semacam ini bukan merupakan maslahah yang tidak dapat dilepaskan dari hawa nafsu.

Argumen kedua, para intelektual sejak masa kuno sepakat bahwa maslahah merupakan penyangga utama kehidupan dan menjadi

---

[143] Abu Zahrah, *Mālik*, 330.

landasan sosial masyarakat. Untuk memelihara dan mempertahankan maslahah kadang-kadang dibarengi penderitaan, bukan kenikmatan. Maslahah itulah yang diinginkan, meskipun dikelilingi oleh banyak hal yang tidak disukai. Dalam hal ini, keinginan diri dan hawa nafsu manusia tidak benar-benar nyata. Perhatian manusia dari dulu sampai sekarang terhadap sisi rasional menunjukkan bahwa sisi hawa nafsu sama sekali tidak masuk pertimbangan dalam penetapan maslahah.

Argumen ketiga, pada situasi biasa, manfaat dan *maḍarat* bersifat nisbi, relatif dan tidak mutlak. Dalam arti suatu hal tertentu merupakan manfaat pada suatu keadaan tertentu atau *maḍarat* pada keadaan lainnya tergantung pada orang-orang tertentu dan tergantung pada waktu tertentu. Misalnya, makan dan minum merupakan manfaat nyata bagi seseorang ketika memenuhi beberapa syarat tertentu, yaitu adanya dorongan yang kuat untuk makan berupa rasa lapar, barang yang dimakan enak rasanya dan halal, makanan tersebut tidak pahit, tidak menimbulkan penyakit baik dalam jangka pendek maupun dalam jangka panjang, cara mendapatkanya tidak terkait dengan bahaya baik dalam jangka pendek maupun dalam jangka panjang. Dan tidak ada orang lain yang dirugikan baik dalam jangka pendek maupun jangka panjang yang diakibatkan konsumsi makanan tersebut. Syarat-syarat tersebut jarang sekali terpenuhi semuanya pada makanan dan minuman yang dikonsumsi seseorang. Atas dasar itu, banyak sekali sesuatu yang bermanfaat bagi suatu komunitas tertentu, namun merupakan *ḍarar* pada bagi komunitas lainnya atau banyak sekali sesuatu yang merupakan *ḍarar* pada suatu waktu atau keadaan tertentu, akan tetapi tidak merupakan *ḍarar* pada waktu dan keadaan lainnya. Seluruh cara pandang ini, menurut Zahrah, didasarkan pada keyakinan bahwa maslahah ditetapkan shari'at Islam untuk menegakkan dunia ini, bukan untuk menuruti keinginan hawa nafsu

atau untuk mendapatkan apa yang yang dituntut keinginan diri (syahwat) manusia.

Argumen keempat, tujuan yang melandasi suatu perintah tertentu kadang-kadang beragam. Keragaman tujuan dalam banyak situasi menghalangi cara pandang shari'ah Islam terhadap maslahah hanya terfokus pada menuruti keinginan hawa nafsu. Sebab hukum dan kaidah shari'ah tidak bisa ditetapkan kecuali melalui sudut pandang maslahah yang terlepas dari tujuan-tujuan dan keinginan yang bersifat pribadi (subjektif)[144].

Menurut Zahrah, sebagian orang salah faham dalam memaknai manfaat karena menganggapnya sinomin dengan hawa nafsu, kenikmatan fisik dan kepuasaan individual. Kesalahfahaman ini pada gilirannya mengantar mereka untuk berpendapat bahwa pengharaman hal-hal yang ditetapkan shari'at akan menimbulkan *ḍarar.* Padahal sebenarnya hal itu justru menghasilkan manfaat hakiki yang terkandung di dalam keharaman tersebut. Misalnya, sebagian orang memandang khamer sebagai hal yang bermanfaat dan manfaatnya lebih besar daripada bahaya yang ditimbulkannnya, karena dapat menghilangkan kegelisahan atau menimbulkan ketenangan diri. Seolah-olah mereka memandang lari dari perasaan tanggungjawab sebagai tindakan yang bermanfaat. Padahal manusia yang memiliki moralitas tinggi yang seharusnya berhias dengan sifat-sifat utama yang sesuai dengan martabat manusia wajib menanggung suatu tanggungjawab, meski pun dengan susah payah. Sebab pada dasarnya susah payah merupakan salah satu manfaat bagi orang-orang yang berjiwa besar. Sebaiknya seseorang menjadi manusia yang bermanfaat atau mau menderita demi menghasilkan kemanfaatan bagi orang lain atau menjadi binatang yang tidak menanggung tanggungjawab dan lari darinya. Sebagaimana orang pandir yang lari dari ayah, ibu, saudara dan anak-anaknya dan

---

[144] al-Shatibi, *Al-Muwāfaqāt*, II : 63-66.

tidak ingin menangggungjawab terhadap siapa pun. Pendek kata, ia hendak menjadi orang yang tidak bermanfaat, bahkan menjadi beban atas masyarakat. Betapa besar kerusakan yang ditimbulkan orang yang serupa mereka yang selalu melemparkan tanggungjawab dari leher mereka.[145]

Atas dasar itu, Zahrah menegaskan bahwa manfaat tidak selalu sesuai dengan keinginan dan syahwat nafsu. Dengan demikian, maslahah tidak identik dengan kenikmatan fisik dan syahwat nafsu. Sebab syahwat dan keinginan diri merupakan hal-hal yang bersifat pribadi dan terkadang berkaitan dengan hal-hal yang tidak ada manfaat dan tidak ada faedahnya. Bahkan di dalamnya ada *ḍarar* yang sangat besar dan ia tunduk pada keinginan hawa nafsu belaka tanpa memperhatikan pertimbangan akal. Dalam banyak keadaan, hawa nafsu mengarah pada kerusakan ketika ia sudah menguasai jiwa manusia dan berjalan menyimpang dari pertimbangan akal sehat. Sebab ketika terjadi penyimpangan dari tuntutan akal sehat, maka hal itu akan mengantar pada banyak pelanggaran atau kejahatan terhadap pihak lain. Dengan demikian, ia tidak sejalan dengan maslahah. Ketika hawa nafsu menguasai, maka maslahah menjadi hilang dan ketika syahwat benar-benar telah menancap, maka kerusakan akan timbul.[146]

Sesungguhnya syahwat dan keinginan diri yang menggiring kepada kerusakan dan hawa nafsu yang merendahkan jiwa merupakan suatu hal yang bertentangan dengan nalar dan kebebasan berkehendak. Islam tidak hendak menghilangkan hawa nafsu dan syahwat sama sekali, akan tetapi menginginkannya tunduk pada ketetapan akal sehat dan pengendalian diri. Ada baiknya ditegaskan, kata Zahrah, bahwa ketika mendefinisikan apa yang membawa manfaat dan apa yang yang menimbulkan *ḍarar*, para pakar etika

---

145 Abu Zahrah, *Al-Mujtamaʿ al-Insānī*, 55.

146 Ibid., 55.

menyatakan bahwa bahaya yang sangat merusak jiwa adalah hawa nafsu yang menguasai diri dan tunduk pada syahwat dan emosi ketika menilai berbagai hal sebagai maslahah atau manfaat. Hal ini sesuai dengan pernyataan pakar ilmu (*al-'allāmah*) Jeremy Bentham dalam bukunya *Uṣūl al-Sharāi'* [147](*Prinsip-Prinsip Perundang-Undangan*): "Saya sangat heran terhadap orang-orang lemah akal yang hendak menjadikan perasaan sebagai undang-undang bagi manusia dan mengklaim terhindar dari kesalahan. Sebab prinsip yang mereka jadikan pedoman dan namakan perasaan tidak bersifat rasional bahkan jauh dari rasional. Menurut saya, sama sekali tidak diperkenankan berpijak pada kecenderungan perasaan. Sebab orang yang berpijak padanya akan sering keliru dalam banyak hal, karena kadang-kadang ia keliru dalam perasaannya, sebagaimana terjadi pada orang yang fanatik terhadap suatu kelompok tertentu, sehingga tindakan mereka tidak memiliki pijakan sama sekali...Memang suatu ketika perasaan serasi dengan manfaat. Namun ia tidak layak dijadikan *sebab* bagi timbulnya suatu tindakan, meski pun kadang-kadang ia baik dalam dirinya sendiri. Sebagai contoh mengajukan tuntutan hukum pada seorang pencuri di hadapan sidang pengadilan. Hal itu dipandang baik, namun tidak boleh dilakukan atas dasar bahwa pencuri itu tidak disukai perasaan manusia. Hal itu tidak dipuji akibatnya, bahkan termasuk tindakan yang cukup besar bahayanya. Jika suatu ketika ia membawa pada kebaikan, maka ia menimbulkan kerugian berulang kali. Sesungguhnya jalan yang paling dapat dipertanggungjawabkan bagi keabsahan tindakan dan menjadikannya selalu untuk kebaikan adalah dengan mendasarkannya pada pemeliharaan terhadap suatu manfaat yang membatasi perilaku dan pengikat terhadap suatu tatanan, tanpa khawatir berlebih-lebihan dalam memeliharanya karena mudah

---

[147] Ibid., 57.

untuk mengetahui *ukurannya*. Segala bentuk kecenderungan hati dan perasaan harus tunduk terhadap pemeliharaan manfaat ini."[148]

Menurut Zahrah, pandangan Bentham ini sesuai dengan pandangan al-Shatibi dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* yang justru mendahului Bentham. Dalam kaitan ini, Shatibi mengatakan: "Maslahah dishari'atkan dan mafsadah dilarang karena tidak layak untuk menegakkan kehidupan ini. Kehidupan ini ditegakkan demi kemaslahatan, bukan untuk meraih keinginan syahwat. Seandainya kehidupan ini ditujukan untuk meraih syahwat, niscaya tidak ada *ḍarar* dalam menuruti hawa nafsu. Namun tidak demikian halnya. Dengan demikian jelas sekali bahwa maslahah tidak mengikuti hawa nafsu.[149]

J. Filsafat Manfaat Sebagai Landasan Mas}lah}ah

Zahrah dalam berbagai karya yang ditulisnya memiliki pandangan yang senada dengan dua tokoh Utilitarianisme Modern, Jeremy Bentham dan John Stuart Mill berkaitan dengan dasar dan landasan ilmu etika dan ilmu hukum. Ia sering mengutip pandangan mereka dari karya mereka yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh dua orang yang dikaguminya, yaitu Fath Zaghlul Basha dan Muhammad 'Athif Barakat Basha.[150]

---

[148] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* 75-76.

[149] al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, II : 65.

[150] Buku Jeremy Bentham yang berjudul *An Introduction to the Principles of Morals and Legislations* diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *Uṣūl al-Sharāi li Bentham*' oleh Fath Zaghlul (Basha) dan karya Jhon Stuart Mill yang berjudul *Utilitarianism* diterjemahkan khusus untuk mahasiswa Institut Peradilan Shari'ah, demikian pengakuan Zahrah, dengan judul *Risālah al-Manfa'ah* oleh Muḥammad 'Athif Barakat. Zahrah sangat tergantung dengan buku terjemahan tersebut dalam memahami teori Utilitarianisme dalam bidang etika ini. Lihat Abu Zahrah, *al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: al-Jarīmah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1998), 24 dan Abu Zahrah*, Mālik: Ḥayātuh wa 'Asruh –Ārāuh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 338.

Menurut Zahrah, para pakar filsafat etika berbeda pendapat mengenai apa yang dapat dijadikan tolok ukur untuk menilai suatu tindakan, bermoral atau tidak bermoral dan etis atau tidak etis. Mereka meyakini suatu kenyataan yang jelas bahwa ketetapan bahwa sesuatu itu baik adalah satu dan bersifat umum. Semua yang dipandang baik di suatu komunitas akan dipandang baik di komunitas-komunitas lainnya. Demikian pula, sesuatu yang dipandang buruk di suatu komunitas akan dipandang buruk di komunitas-komunitas lainnya. Dengan demikian, ketetapan baik dan buruk tidak terbatas pada wilayah tertentu saja. Ketetapan manusia dalam bidang moral dan hukum bersifat umum dan tidak terbatas pada komunitas tertentu saja. Sebagai contoh, jujur, adil dan malu merupakan kebaikan di sepanjang masa dan di semua tempat. Sedangkan perilaku munafik, bohong, khianat, adu domba, merusak, membunuh dan kezaliman dalam berbagai bentuknya adalah keburukan di semua tempat di muka bumi ini sebagaimana ditegaskan al-Qur'an.[151]

Namun para pakar etika berbeda pendapat mengenai tolok ukur yang dapat diandalkan dalam bidang etika. Sebagian berpendapat bahwa tolok ukurnya adalah kenikmatan (*al-ladhdhah*). Apa pun yang menghasilkan kenikmatan adalah baik dan apa pun yang tidak menghasilkan kenikmatan adalah buruk. Sebagian lain berpendapat bahwa semua hal yang luhur dan utama adalah baik dan hal yang sebaliknya adalah buruk. Menurut Zahrah, tolok ukur semacam ini adalah kabur, karena mendasarlan pada perasaan batiniah. Pandangan ini mirip dengan pandangan kaum sufi. Sebagian lain berpendapat bahwa yang dapat menjadi tolok ukur adalah suara hati (*conscience* atau *al-ḍamīr)*, perasaan (*al-wijdān*) dan kewajiban (*huwa al-wājib*). Ada juga yang menjadikan manfaat untuk paling banyak orang dan paling besar ukuran/kualitas (*al-manfa'ah li akbar*

---

[151] Abū Zahrah, al-Akhlāq dalam *Al-Islām wa Makārim al-Akhlāq bi Aqlām Ashrah min 'Ulamā' al-Islām* (Kairo: Dār al-Kātib al-'Arabī, 1992), 11.

ʻ*adad wa li akbar miqdār*) sebagai tolok ukur bagi tindakan bermoral setiap tindakan yang menghasilkan manfaat untuk paling banyak orang dan paling besar ukuran adalah baik dan setiap tindakan yang menimbulkan paling banyak kesengsaraan adalah buruk.[152]

Menurut Zahrah, barangkali pendapat terakhir ini paling mendekati pendapat fuqaha muslimin. Al-Ghazali dan Ibn ʻAbd al-Salam menegaskan bahwa ketetapan hukum dalam shariʻah Islam, berdasarkan kajian induktif yang mendalam, ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Tindakan manusia yang sisi manfaatnya lebih dominan daripada sisi *ḍarar*nya adalah diperintahkan dan yang sisi *ḍarar*nya lebih dominan adalah dilarang. Kuat-lemah perintah tergantung pada kuat-lemah manfaat yang dihasilkan sehingga ada perintah yang bersifat wajib dan perintah sunnah. Kuat dan lemah larangan tergantung pada kuat-lemah *ḍarar* yang ditimbulkan sehingga ada larangan yang bersifat haram dan makruh.[153]

Menurut Zahrah, dalam mengukur manfaat, seseorang harus mempertimbangkan manfaat paling tahan lama jangka waktu (*adwamuhā*), walau pun sedikit. Sebab untuk menghitung banyak atau sedikit manfaat diperlukan menghitung ukuran jangka waktu

---

152 Ibid., 11.

153 Ibid., 11-12. Dalam karyanya yang lain, Zahrah bahwa para filsuf Yunani Kuno berbeda pendapat mengenai tolok ukur etika. Sokrates berpendapat bahwa tolok ukur tindakan bermoral adalah pengetahuan. Menurut Plato, pokok-pokok tindakan bermoral ada 4, yaitu: kebijaksanaan, keberanian, menjaga kehormatan dan keadilan. Aristoteles mengusulkan pendapat yang moderat yaitu bahwa keutamaan adalah tengah-tengah antara dua sifat rendah. Epikuros memandang tolok ukur etika adalah manfaat yang bersifat individual (*al-manfaʻah al-shakhshīyah*). Sebagian lain menjadikan adat kebiasaan sebagai tolok ukur. Yang lain menyatakan bahwa keutamaan dapat diketahui dengan akal sehat. Menurut Zahrah, tolok ukur yang paling tepat adalah yang menjadikan manfaat untuk paling banyak orang dan untuk paling banyak ukuran sebagaimana dikemukakan Bentham dan Jhon Stuart Mill. Abu Zahrah, *al-Jarīmah*, 22.

lamanya manfaat itu dirasakan. Manfaat yang banyak, namun cepat hilang, tidak tahan lama dipandang buruk dibanding manfaat sedikit, namun lebih tahan lama. Demikian juga, manfaat jangka panjang (*ājilah*) lebih baik dari pada manfaat jangka pendek (*'ājilah*). Meninggalkan manfaaat jangka pendek demi meraih manfaat jangka panjang merupakan tindakan yang baik secara moral. Orang yang rela menanggung berbagai kesulitan hidup pada saat ini demi meraih tujuan mulia di masa depan yang memang tidak dapat diraih kecuali dengan kesulitan tersebut adalah orang yang berpegang pada arti penting prinsip manfaat jangka panjang. Kemauan untuk menanggung kesulitan di masa kini demi suatu tujuan di masa depan baik bermanfaat bagi pelakunya maupun orang lain berarti berpegang pada prinsip manfaat sempurna atau manfaat jangka panjang yang diakui shari'ah Islam dan diakui mazhab etika yang benar. Atas dasar itu, shari'ah Islam menetapkan kewajiban jihad yang penuh dengan kesulitan dalam rangka meraih tujuan jangka panjang yang mulia, yaitu melindungi negara, memberikan keamanan dan ketenangan pada umat dan merealisasikan berbagai manfaat untuk mereka. Demikian juga, shari'ah Islam menjanjikan kenikmatan akherat bagi orang yang mau bersusah payah mengalahkan hawa nafsunya di dunia ini.[154]

Zahrah memberikan dua alasan terhadap pilihannya untuk menjadikan manfaat baagi paling banyak orang dan untuk paling besar ukuran sebagai tolok ukur yang benar dalam bidang etika dan diakui para ulama Islam. Dua alasan tersebut adalah:

1. Kenikmatan jangka pendek yang diakibatkan oleh kemewahan hidup yang merusak moral manusia saat ini bertentangan dengan agama dan prinsip-prinsip moral yang diakui para pakar filsafat etika. Tidak mungkin suatu bangsa tegak berdiri

[154] Abu Zahrah, *al-Akhlāq....al-Akhlāq*, 12.

ketika kemewahan hidup menggerogoti sendi-sendi kehidupan mereka dan menghancurkannya.

2. Sesungguhnya memberikan manfaat kepada orang banyak diperintahkan oleh shariat Islam. Semua hal yang bertentangan dengan manfaat paling banyak orang (al-manfa'ah al-'ammah li akbar 'adad) akan menghancurkan dasar-dasar moral umat.[155]

Atas dasar itu, orang-orang yang rela mendarmabaktikan jiwa, harta, karya tulisan dan lisan, harus memantapkan di dalam perasaan mereka, bahwa mereka melakukan semua itu untuk memberikan manfaat bagi semua orang dan mereka merasa harus melakukan semua itu demi kepentingan umat, bukan untuk manfaat orang atau kelompok tertentu. Mereka adalah abdi kebenaran dan kewajiban. Dengan cara itu, jiwa mereka menjadi luhur dan mereka mendapat kedudukan tinggi di hadapan Allah dan dalam pandangan manusia. Sebaliknya, orang yang melakukan semua itu demi kepentingan seseorang adalah manusia rendah yang diperbudak manusia. Orang mulia (*al-'azīz*) adalah orang yang melayani kebenaran demi kebenaran itu sendiri, sebab, dengan begitu, ia merupakan hamba di hadapan Allah, bukan hamba sebagian manusia. Melayani manusia adalah kerendahan dan mentaati Allah adalah kemuliaan.[156]

Zahrah menerima dan mengambil pendapat para filosof utilitarian hampir tanpa kritik sama sekali. Ada kemungkinan, ia tidak membaca berbagai tulisan yang pada saat itu sudah berkembang luas tentang berbagai kritik yang ditujukan pada filsafat Utilitarinisme, misalnya tulisan Ahmad Amin tentang etika. Kalau pun, membacanya, ia tidak menyetujui berbagai kritik dan keberatan yang ditujukan pada filsafat utilitarianisme. Sebab Zahrah tampaknya sangat mengandalkan 2 buku Bentham dan Mill yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Fathi

---

[155] Ibid., 13.

[156] Ibid., 13.

Zaghlul dan Athif Barakat. Hal tersebut tampak pada catatan kaki (*footnote*) yang digunakannya. Dua buku tersebut sedemikian kuat mempengaruhi pemikiran Zahrah berkaitan dengan filsafat Utilitarianisme kemungkinan besar disebabkan pengaruh kuat dari dua penerjemahnya dalam diri Zahrah. Atif Barakat merupakan direktur Perguruan Tinggi Hakim Agama yang sangat dihormati Zahrah dan memiliki pengaruh besar dalam pembentukan kepribadiannya selama kurang lebih 10 tahun di lembaga tersebut. Fathi Zaghlul adalah saudara kandung Sa'ad Zaghlul, tokoh revolusi Mesir yang pada saat itu sangat dikagumi Zahrah dan pidatonya selalu ditunggu-tunggu olehnya setiap saat. Atas dasar itu, pembentukan keyakinan kuat Zahrah terhadap nilai positif filsafat Utilitarianisme terbentuk.

Namun ketika membicarakan Utilitarianisme sebagai parameter di bidang tindakan manusia, Zahrah hanya menjelaskannya secara global. Ia menerima utilitarianisme pada tataran filosofis dan menerapkannya begitu saja tanpa menjelaskan secara terperinci metode atau teknik penerapannya. Zahrah mengandaikan bahwa para pembaca karya-karyanya sudah memiliki pengetahuan yang memadai tentang teori, metode dan teknik dalam filsafat utilitarianisme. Ia tidak menyebut sama sekali 7 (tujuh) parameter penting untuk menilai suatu tindakan. Ada 3 (tiga) parameter yang paling sering disebutkan Zahrah dalam berbagai karyanya untuk menilai bahwa suatu tindakan sebagai maslahah, yaitu paling besar jumlah orang yang mendapatkan hasil-manfaat dari suatu tindakan (*akbar 'adad*), paling kuat intensitas dan kualitas manfaat yang dihasilkan pada setiap orang (*akbar qadr*) dan paling lama jangka waktu adanya maslahah pada diri setiap orang (*adwamuhā*).

Ada 2 (dua) cara yang ditempuh Zahrah dalam menerapkan kalkulasi maslahah pada persoalan hukum Islam, yaitu:

1. Rasionalisasi terhadap ketetapan-ketetapan hukum Islam yang sudah disepakati secara umum oleh semua fuqaha berdasarkan

kalkulasi maslahah. Misalnya, Zahrah menjelaskan adanya larangan pencurian, qadhaf, zina dan hirābah dan besarnya sanksi hukum yang diterapkan berdasarkan kalkulasi maslahah sehingga dapat disimpulkan bahwa penetapan hukum Islam benar-benar didasarkan pada nilai maslahah dengan menggunakan teknik kalkulasi maslahah yang meminjam kalkulasi kepuaasan dari aliran Utilitarianisme.

2. Pentarjihan terhadap berbagai persoalan hukum yang diperdebatkan oleh fuqaha kontemporer berdasarkan kalkulasi maslahah. Misalnya, masalah bunga bank termasuk riba atau tidak, larangan poligami dan pembatasan talak. Dengan cara ini akan diketahui maslahah yang sesungguhnya. Zahrah seringkali menempuh langkah pentarjihan sebagaimana dilakukan mayoritas fuqaha, akan tetapi dengan memberikan sedikit catatan bahwa tarjih tersebut seharusnya dilakukan dengan memperhatikan parameter maslahah yang ia adopsi dari Bentham dan Mill untuk mengukur tindakan kepuasan.

Berdasar pembacaan mendalam terhadap kutipan Zahrah terhadap 2 tokoh tersebut di dalam berbagai karyanya dapat disimpulkan bahwa Zahrah mengambil pemikiran keduanya sebagai kesatuan. Ia tidak membedakan dalam penjelasannya bahwa ia lebih mengutamakan pendapat Bentham dari pada Mill atau sebaliknya. Namun dalam penerapannya terhadap kasus-kasus hukum yang ditangani berdasar kalkulasi maslahah terbukti bahwa Zahrah lebih condong pada pendapat Mill dari pada Bentham, meski pun ide besarnya tetap diambil dari Bentham, khususnya berkaitan dengan prinsip *the greatest happiness for greatest number*.

Sebagai contoh, Zahrah membagi maslahah menjadi dua, yaitu maslahah yang bersifat material dan spiritual. Ia mengutamakan yang tersebut kedua daripada yang pertama. Zahrah juga membagi maslahah menjadi 2 (dua), yaitu maslahah masa kini (*'ājilah*) dan maslahah masa mendatang (*ājilah*) yang mana ia lebih mendahulukan

yang tersebut kedua daripada yang pertama. Pandangan ini sesuai dengan pandangan Mill yang membagi kepuasan menjadi dua, yaitu kepuasan yang bersifat material dan spiritual. Seorang Sokrates yang miskin namun memiliki kapasitas intelektual yang memadai adalah lebih bahagia daripada orang bodoh yang suka berfoya-foya dengan kekayaaan yang dimilikinya. Berbeda dengan Bentham yang memandang setiap kepuasan dengan nilai yang sama. Karena itu, Bentham tidak membedakan antara kepuasan materi dan kepuasan rohani.

Para ahli etika muslim pada umumnya memberikan apresiasi yang bagus terhadap upaya yang dilakukan Mill dalam menjawab keberatan-keberatan dan kritikan yang ditujukan kepada pandangan Bentham tentang Utilitarianisme, khususnya berkaitan dengan pembagian kepuasan menjadi 2 (dua), yaitu yang bersifat material dan spiritual. Mill juga mendorong manusia untuk melakukan sikap dan tindakan altruisme, sebagai ganti dari sikap dan tindakan egoisme. Ia juga mengakui prinsip *berkorban* ketika hal itu dipandang memberikan manfaat untuk jumlah orang sebanyak mungkin.

Hal ini sesuai dengan pandangan ajaran Islam yang menetapkan prinsip amar ma'ruf dan nahi munkar dalam tataran luas. Mill tidak segan-segan untuk menukil ajaran inti dalam semua ajaran agama samawi untuk menyokong pandangannya tentang Utilitarianisme yang dirumuskan dalam suatu kaedah umum yang biasa disebut 'kaedah emas' yang berbunyi: *Hendaknya kita memperlakukan orang lain dengan suatu cara yang kita ingin orang lain memperlakukan kita dan hendaknya kita mencintai orang dekat kita sebagaimana kita mencintai diri kita sendiri*.

Meskipun Mill telah melakukan restorasi terhadap Utilitarianisme dengan menghilangkan keberatan-keberatan di dalamnya, namun para ahli etika muslim tetap mengkritik filsafat Utilitarianisme dalam beberapa hal, yaitu:

1). Kalkulasi keutamaan berdasarkan kepuasan atau ketidakpuasan yang ditimbulkan justru akan mengurangi keindahan dan kesakralan keutamaan itu sendiri. Sebab suatu keutamaan bukan disebut utama karena dirinya sendiri, akan tetapi karena ia mampu memproduk kepuasan terbesar.
2). Aliran ini memberikan tekanan pada 'sarana' dan melupakan 'tujuan' utamanya. Seolah-olah tugas utama filsafat terbatas pada upaya melakukan kalkulasi berbagai parameter kepuasan mulai dari ukuran, jangka waktu, intensitas dan lain-lain.
3). Upaya Mill untuk mengukuhkan altruisme dan mengikis egoisme pada dasarnya bertentangan dengan etos filsafat Utilitarianisme sendiri yang berupaya mendapatkan kepuasaan sebanyak-banyaknya atau paling tidak pandangan Mill bertentangan satu sama lain.

Pada umumnya para ahli etika muslim lebih memilih untuk menjadikan 'dorongan kewajiban' sebagai parameter untuk mengukur tindakan moral. Seharusnya manusia melakukan tindakan moral utama demi keutamaan itu sendiri dan melakukan kewajiban karena kewajiban itu sendiri dan selalu mendengarkan suara hati dalam melakukannya. Kewajiban moral manusia seharusnya tidak semata ditujukan untuk mencari kebahagiaan, akan tetapi menunaikan kewajiban yang ditetapkan oleh kemanusiaannya. Memang, sepintas lalu, kewajiban itu bertentangan dengan tabiat alami dan kepentingan dirinya. Namun melalui latihan dan pembiasaan, kewajiban itu akan menjadi tabiat alami. Manusia seharusnya melihat kebahagiaan di sela-sela melakukan kewajiban. Tidak hanya melihat kewajiban di sela-sela kebahagiaan. Dengan cara ini, manusia dapat menunjukkan eksistensi di dirinya di tengah-tengah alam semesta dan memiliki hak untuk menjadi khalifah di bumi ini. Seharusnya motif utama seseorang melakukan tindakan moral adalah semata-mata kewajiban yang telah diperintahkan oleh agama tanpa ada motif mendapatkan pahala atau menghindari

siksa. Orang yang bahagia adalah orang yang mematuhi perintah Allah sebagai kewajiban yang dimotivasi keimanan yang ada pada dirinya.

K. Maṣlaḥah sebagai Dalil Istinbāṭ Hukum

Semua ketetapan hukum yang ditetapkan shari'at Islam, baik di dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah selalu memiliki sisi maslahah di dalamnya. Bahkan, menurut Zahrah, sebagian pengkaji fiqih klasik menegaskan bahwa hukum-hukum *taklifi*[157] memiliki kaitan erat dengan maslahah. Tingkatan *taklīf* berbeda-beda berdasar tingkatan maslahah di dalamnya. Suatu perintah yang dituntut secara wajib adalah mengikat disebabkan keyakinan kuat adanya maslahah di dalamnya. Tingkatan mengikat tersebut berbeda-beda berdasar kekuatan maslahah yang ada. Perintah yang memuat maslahah paling kuat didahulukan atas perintah yang memuat maslahah yang lebih rendah kekuatannya. Suatu tindakan hukum yang kemaslahatan di dalamnya kurang kuat, maka tuntutan shara' terhadapnya kurang mengikat. Tindakan hukum yang mengandung *ḍarar* (merugikan/membahayakan) yang kuat, maka ia diharamkan. Kuat dan lemahnya keharaman berbeda-beda menurut perbedaan kekuatan *ḍarar.* Tindakan hukum yang memiliki *ḍarar* paling kuat diharamkan. Sedangkan tindakan hukum yang *ḍarar*nya kurang kuat, maka dimakruhkan. Sementara itu, tindakan hukum yang berimbang antara *ḍarar* dan manfaatnya, maka menjadi objek yang boleh dipilih secara bebas oleh mukallaf. [158]

Semua ketetapan hukum yang diterangkan di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah selalu mengandung maslahah bagi semua

---

[157] Hukum *taklīfī* adalah khitab Allah yang ditujukan kepada mukallaf yang menuntutnya untuk melakukan suatu perbuatan atau meninggalkannya atau memilih antara melakukan atau meninggalkannya. Mahmud Muhammad al-Thanthawi, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 50.

[158] Abu Zahrah, *al-Mujtama' al-Insānī fī Zill al-Islām* , 49.

hamba, meski pun tersembunyi bagi sebagian orang. Hal itu tidak menghalangi eksistensinya. Ketersembunyian sesuatu tidak berarti menunjukkan ketiadaan wujudnya. Zahrah mencontohkan sebagian ulama membolehkan mengambil bunga bank dengan argumen tidak termasuk di dalam keumuman riba yang diharamkan *naṣṣ* al-Qur'an. Hal itu, tegasnya, disebabkan tidak adanya pemahaman yang benar terhadap tujuan-tujuan umum shari'at Islam. Contoh lain, sebagian orang menduga tidak adanya maslahah dalam penetapan hukuman cambuk bagi pezina atau penuduh zina (*qādhif*) atau peminum minuman keras khamer (*shārib al-khamr*). Kenyataannya, maslahah tersebut sungguh-sungguh ada. Buktinya, setiap perbuatan sangat tercela (*fāḥishah*) ketika menyebar di suatu komunitas selalu merusak kesatupaduan komunitas tersebut dan membunuh keturunan mereka. Tindakan suatu komunitas yang terbiasa saling menuduh zina menunjukkan telah merebaknya hal itu di kalangan mereka. Sebab ucapan lebih memudahkan perbuatan (*al-qawl yusahhil al-fi'l*). Dalam hal keharaman minum khamer ada sebagian pemikir yang memandang adanya maslahah di dalamnya. Menanggapi hal itu, Zahrah menjelaskan bahwa hal itu disebabkan keterpengaruhan mereka yang sangat kuat dengan tempat-tempat maksiat peradaban modern yang memperkenankan hal-hal yang merusak tersebut dan menirunya. Hal ini dapat dianalogikan dengan mendung yang menghalangi masuknya sinar matahari ke bumi.[159]

Menurut Zahrah, maslahah tampak nyata pada hal-hal yang dilarang. Oleh karena itu, menolak kerusakan dipandang termasuk maslahah, meski bersifat pasif. Bahkan menolak kerusakan didahulukan atas maslahah aktif. Karena itu ada kaidah fiqhīyah terkenal:

[159] Ibid., 50.

درء المفاسد مقدم علي جلب المصالح [160]

“Menolak kerusakan lebih diutamakan daripada menghasilkan manfaat.”

Larangan bertingkat-tingkat sesuai dengan kadar kuat dan lemahnya kerusakan. Kerusakan dalam ‘haram’ lebih kuat dibandingan kerusakan di dalam ‘makruh. Masing-masing memiliki jarak yang jauh berkaitan dengan kerusakan yang ditimbulkannya. Misalnya, keharaman dalam ‘zina’ tidak setara dengan keharaman dalam merangkul atau mencium selain muhrim, meskipun keduanya diharamkan. Keharaman dalam minum khamer tidak sama kuatnya dengan keharaman menjualbelikannya. Keharaman mencopet tidak sama kuatnya dengan keharaman mencuri. Keharaman memotong anggota tubuh tidak sama kuatnya dengan keharaman membunuh jiwa. Keharaman berzina dengan orang yang dalam ikatan perkawinan tidak sama kuatnya dengan keharaman berzina orang yang tidak dalam ikatan perkawinan. Semua itu didasarkan pada dalil-dalil qat‘i.[161]

Maslahah merupakan tujuan utama hukum-hukum *taklīfī* disebabkan ikatan kuat di antara keduanya. Sebab semua ketetapan hukum Islam sangat memperhatikan maslahah individu selama tidak bertentangan dengan maslahah yang lebih besar atau tidak ada pelanggaran atas hak orang lain. Seperti orang yang makan harta orang lain. Hal itu merupakan maslahah yang tidak diakui Sang Pembuat hukum, bahkan termasuk kerusakan yang dilarang. Sebab kerusakan yang menimpa orang lain lebih kuat daripada manfaat yang didapatkan dirinya (*ḍarar ghayrih ashadd min naf‘i nafsih*)

---

[160] Sidqī al-Burnū, *Mawsū‘ah al-Qawāid al-Fiqhīyah* (Beirut: Muassasah al-Risālah,t.th), III : 315.

[161] Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib*, 219.

dan kerusakan mengambil harta orang lain lebih kuat daripada maslahah mengambil bagi orang yang mengambil.[162]

Oleh karena pertimbangan maslahah individual mendapatkan kedudukan penting, maka menghilangkan kesulitan (*raf‘ al-ḥarj*) harus dipandang sebagai maslahah. Menghilangkan kesulitan terjadi ketika maslahah individual bertentangan dengan sebagian larangan. Dalam hal ini, seseorang harus menimbang antara *ḍarar* yang menimpanya disebabkan meninggalkan larangan dan *ḍarar* yang menimpanya disebabkan melanggar larangan, manakah *ḍarar* yang memiliki kemungkinan lebih besar untuk menghilangkan kesulitan. Hal itu dilakukan dalam upaya menghilangkan kesulitan dan menghindari kesempitan. Atas dasar itu, Islam menegaskan bahwa ketika seseorang berada dalam situasi yang mengancam maslahah *ḍarūrīyah*nya dan hal itu tidak dapat dihindari kecuali dengan mengonsumsi barang larangan (haram) yang tidak menyentuh hak orang lain, maka ia wajib mengonsumsi barang tersebut sesuai dengan kaedah fiqhīyah:

الضرورات تبيح المحظورات [١٦٣]

"Ketika maslahah ḍarūriyyāt terancam, maka manusia diperkenan-kan mengonsumsi hal yang diharamkan."

Seperti bangkai, daging babi dan darah diharamkan karena kerusakan yang ada di dalamnya, namun ketika bahaya/kerusakan kematian lebih kuat daripada bahaya memakannya, maka seseorang wajib memakannya sesuai dengan kaedah fiqhiyah:

الضرر الكبير يدفع بالضرر الصغير[١٦٤]

---

[162] Ibid., 220-221.

[163] Ṣidqī al-Burnū , *Mawsū‘ah al-Qawāid al-Fiqhīyah*, I : 33.

[164] Ibid., I: 33.

"Kerusakan besar dapat dihindarkan dengan melakukan kerusakan kecil."

Kerusakan mengkonsumsi 3 (tiga) hal di atas lebih ringan bahkan hilang ketika ia memakannya dalam keadaan lapar. Sebab makan menjadikan alat pencernaannya menjadi kuat. Oleh karena itu, Islam memperkenankan konsumsi hanya sebatas mengilangkan rasa lapar, sebab jika melebihinya, maka akan terjadi kerusakan.[165]

Namun adakalanya keadaan ḍarurat tidak mewajibkan konsumsi barang hal yang dilarang. Seperti ketika seseorang dipaksa untuk mengucapkan kalimat *kufr*, maka ia tidak wajib mengucapkannya walau pun ia akan dibunuh jika tidak mengucapkannya. Namun ia diberi kelonggaran untuk mengucapkannya. Meski pun demikian, ia akan mendapatkan pahala jika tidak mengucapkannya. Karena tidak mengucapkannya merupakan tindakan meluhurkan syiar agama Islam. Demikian pula halnya ketika seseorang dipaksa untuk diam, tidak mengucapkan kebenaran, maka ia diberi kelonggaran untuk tidak mengucapkannya, meski pun ia diberi pahala ketika ia mengucapkan kebenaran. Semua itu disebabkan adanya dalil tekstual berupa hadith-hadith Rasulullah yang memuji orang yang berbuat demikian, meski tanpa ada perintah untuk menirunya.[166]

Menurut Zahrah kesempitan maupun kesulitan di atas tidak terbatas pada keadaan darurat saja, akan tetapi juga termasuk dalam keadaan *ḥājiyyāt*. Orang yang berada dalam keadaan sempit diperkenankan mengonsumsi sebagian hal yang dilarang atau melakukannya karena hajat, bukan darurat. Melihat aurat perempuan adalah haram-dilarang, namun diperkenankan karena hajat, seperti dalam rangka pengobatan, sehingga dokter diperkenankan melihat aurat perempuan ketika melakukan diagnosa untuk melihat auratnya. Atas dasar itu, para ulama membagi hal

---

[165] Abu Zahrah, *Tārikh al-Madhāhib* , 230.

[166] Ibid., 321.

yang dilarang menjadi 2 (dua) bagian, yaitu dilarang karena dirinya sendiri *(muḥarram li dhātih)* seperti makan bangkai, babi, darah dan makan milik orang lain, dan dilarang karena sesuatu yang lain *(muḥarram li ghayrih)*. Yang pertama tidak diperkenankan kecuali karena keadaan darurat. Yang kedua diperkenankan karena hajat. Semua ketetapan hukum *taklīfī* dapat ditunaikan dan bisa dijalankan secara kontinyu meski pun ada kesulitan (*mashaqqah*) di dalamnya. Sebab maslahah yang ada di dalam hukum *taklīfī* hanya dapat terwujud dengan menjalankannya secara kontinyu. Kesulitan yang ada biasanya masih dalam batas kemampuan manusia. Allah tidak akan menetapkan hukum taklif kecuali dalam batas kemampuan manusia (*lā yukallif Allāh nafsan illā mā yustaṭā*ʿ). Jika ada beberapa hukum taklif yang berada di atas ambang kesulitan yang biasanya seperti *jihād fī sabil Allāh*, maka hal itu tidak diwajibkan atas setiap manusia dan tidak dituntut dilakukan secara terus menerus. Taklif dalam hal jihad bertingkat-tingkat.[167]

Meskipun semua fuqaha sepakat bahwa semua ajaran yang dibawa Islam mengandung maslahah yang jelas *(ẓāhir*), namun mereka berbeda pendapat berkaitan dengan pertanyaan, apakah hukum shara' selalu harus mencari *'illah* (alasan eksistensi)nya melalui maslahah atau apakah maslahah merupakan tolok ukur bagi hukum shara'. Dalam hal ini, Zahrah menyimpulkan adanya 3 (tiga) kelompok pendapat, yaitu:

Kelompok pertama, menolak kebolehan penelusuran *'illah* hukum terhadap dalil-dalil tekstual (*nuṣūṣ)*. Mereka melarang menjadikan maslahah sebagai *ta'līl* (alasan rasional) untuk menetapkan ketetapan hukum shari'ah atau maslahah sebagai *muqayyid* yang membatasinya. Dalam arti mungkin saja Allah menetapkan hukum yang tidak ada maslahah di dalamnya. Namun mereka mengakui bahwa semua shari'at Islam ditujukan untuk mewujudkan maslahah,

[167] Ibid., 322.

namun terbatas pada maslahah yang ada di dalam *nuṣūṣ* dan tidak melampauinya. Namun Allah tidak boleh diprotes berkaitan dengan apa pun yang dilakukan-Nya. Mereka adalah para penentang *ra'y* atau ijtihad di luar kasus yang ditetapkan dalil tekstual menggunakan akal (*ra'y*) dalam segala bentuknya. Kelompok ini dipelopori Dawud al-Dhahiri, pendiri mazhab Dhahiriyah dan Ibn Hazm al-Andalusi, pendiri keduanya. Pandangan ini didukung oleh Dhahiriyah dan Ashʿariyah.[168]

Kelompok kedua, memperbolehkan penelusuran *ʿillah* hukum terhadap dalil-dalil tekstual, namun harus didasarkan pada penemuan sisi maslahah di dalam *naṣṣ-naṣṣ* tertentu untuk selanjutnya mengqiyaskan maslahah yang telah ditemukan tersebut pada kasus-kasus yang belum ada ketentuan dari dalil tekstual, dengan mengingat sisi maslahah atau yang ditunjukkan olehnya merupakan salah satu tanda yang dimiliki secara bersama oleh hukum pokok (*aṣl*) yang dibawa oleh *naṣs* dan cabang (*farʿ*) yang belum diketahui dalil tekstualnya. Pendapat ini didukung oleh fuqaha yang hanya menjadikan qiyas sebagai metode *istinbaṭ* hukum dan tidak berupaya dengan nalar untuk menemukan tujuan-tujuan umum (*maqāsid ʿāmmah*) dan mengambilnya tanpa pembatasan dengan maslahah tertentu yang dikandung dalil tekstual dan mengqiyaskannya maslahah yang terkandung di dalam dalil tekstual pada kasus lainnya. Namun mereka mengingatkan bahwa maslahah tidak layak untuk dijadikan dasar menetapkan hukum mengingat ia merupakan tanda-tanda adanya hukum (*amārāt al-ḥukm*), dan bukan motivasi yang mendorong (*bāʿithah ḥāmilah*) Allah swt untuk menetapkan hukum, sehingga tidak bertentangan dengan firman Allah:

لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ[١٦٩]

[168] Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 332 dan Abu Zahrah, *al-ʿUqūbah*, 40.

[169] al-Qur'an, 21 : 23.

"Dia tidak ditanya tentang apa yang diperbuat-Nya dan merekalah yang akan ditanyai".

Pioner kelompok ini adalah Imam al-Shafi'i dan Imam Abu Hanifah. Yang tersebut terakhir memperluas sisi maslahah dan sedikit membuka pintu untuknya. Pandangan ini diikuti sebagian Fuqaha Shafi'īyah dan Hanafīyah.[170]

Kelompok ketiga, menyatakan bahwa hukum shara' dapat ditelusuri *'illah*-nya dengan menggunakan maslahah yang termasuk jenis maslahah yang diakui Sang Pembuat hukum tanpa membatasi penemuan sisi maslahah pada dalil tekstual tertentu. Jika suatu maslahah termasuk jenis ini, meski pun tidak didukung dalil tekstual tertentu, maka ia dipandang maslahah dan wajib dijadikan landasan dalam *istinbaṭ* hukum pada kasus-kasus yang belum ada ketentuan hukumnya di dalam dalil tekstual (*nuṣūṣ*). Meski pun demikian, penelususan *'illah* (*ta'līl*) *nuṣūṣ* dengan maslahah ini tidak boleh membatasi kehendak Allah swt untuk menghindari jangan sampai hasil *ta'līl* justru bertentangan dengan *nuṣūs*. Dengan demikian, jika sisi maslahah tidak begitu jelas, maka akal harus dicurigai dan *naṣṣ* harus dijauhkan dari segala yang bukan maslahah. Pandangan fuqaha pendukung maslahah ini dimotori oleh Imam Malik. Imam Ahmad memiliki pandangan berdekatan dengannya. Pandangan ini juga didukung Mu'tazilah, Maturidīyah, sebagian fuqaha Hanabilah dan Malikīyah. [171]

Menurut Zahrah, perbedaan pendapat tersebut bersifat teoritis belaka, tidak muncul dalam realitas. Sebab semua fuqaha sepakat bahwa hukum shara' merupakan wadah bagi maslahah hakiki, dan bahwa semua hukum yang diusung Islam selalu memiliki nilai maslahah bagi umat manusia. Namun dalam kaitan ini Zahrah mengingatkan 2 (dua) yang perlu diperhatikan, yaitu:

---

[170] Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, ٢٣٣ dan Abu Zahrah, *al-'Uqūbah*, 40-41.

[171] Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 333 dan Abu Zahrah, *al-'Uqūbah*, 41.

Pertama, fuqaha telah sepakat bahwa dalil tekstual tidak boleh ditentang dengan nama maslahah (bukan maslahah sesungguhnya). Kadang-kadang *nuṣūṣ* ditakhsis, namun dengan sesuatu yang diakui shariʿat Islam. *Nuṣūṣ* tidak boleh ditakhsis dengan hawa nafsu dan tidak boleh ditentang dengan nama maslahah. Sebab menentang *nuṣūṣ* dengan nama maslahah berarti merendahkan shariʿat Islam, karena hal itu mengindikasikan bahwa pada sebagian *nuṣūṣ* tidak ada maslahah sama sekali. Dan hal itu bertentangan dengan firman Allah:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ[١٧٢]

"Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan menjadi rahmat bagi semesta alam."

Kedua, fuqaha menegaskan bahwa dalil-dalil tekstual agama mengandung berbagai maslahah kemanusiaan, namun maslahah-maslahah ini hanya tanda adanya hukum *(ʿalāmah li al-ḥukm*) belaka dan bukan motivator munculnya hukum dan bukan pula yang mempengaruhi adanya hukum. Sebab hukum shariʿah adalah hukum Allah yang tidak terjadi karena pengaruh tertentu baik berupa maslahah manusia maupun lainnya. Allah adalah Maha Pencipta manusia, sekaligus Maha Pencipta semua kemaslahatan manusia. Zahrah menggaris bawahi *maqāṣid al-sharīʿah* dan hikmah shariʿah yang bisa diketahui manusia merupakan maslahah dan dalil-dalil tekstual (*nuṣūṣ*) berhenti di situ. Namun ia mengingatkan maslahah tidak boleh dinamakan motivator (*bawāʾith*) dan dinamisator (*dawāfiʿ*) munculnya ketetapan hukum shariʿah, sebab segala tindakan Allah tidak dapat dimintakan alasannya. Demikian pula, segala ketetapan hukum-Nya.[173]

[172] al-Qur'an, 21 : 107.

[173] Abu Zahrah, *al-ʿUqūbah*, 42.

Ulama Usul Fiqh berbeda pendapat mengenai kedudukan maslahah mursalah sebagai metode dan dasar dalam *istinbaṭ* hukum yang berdiri tanpa pendasaran pada sumber hukum lainnya, baik berupa dalil tekstual maupun sunnah Rasul. Berkaitan dengan kedudukan maslahah sebagai salah satu metode *istinbaṭ* hukum, Zahrah, membagi fuqaha menjadi 3 (tiga) kelompok, yaitu:

Pertama: Kalangan Shafiʻīyah dan Hanafīyah tidak menjadikan maslahah sebagai metode *istinbaṭ* hukum yang berdiri sendiri, akan tetapi memasukkannya sebagai bagian dari metode *qiyās.* Dalam arti, jika maslahah tidak didukung oleh *naṣṣ* yang bisa dijadikan referensi, maka maslahah tersebut diabaikan (*mulghāh*), tidak dapat dipertimbangkan sebagai dalil dalam *istinbaṭ* hukum. Mereka tidak menjadikan maslahah sebagai metode dalam istinbaṭ hukum kecuali jika ada dalil tekstual individual (*nuṣūṣ*) sebagai bukti yang mendukungnya. Jika tidak ada dalil tekstual individual baik yang mendukung maupun menolaknya, maka kelompok ini menolak maslahah.[174]

Fuqaha Shafiʻīyah dalam melakukan *istinbaṭ* hukum hanya mendasarkan diri pada *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an dan al-Sunnah atau menghadapkan pada keduanya (*al-ḥaml ʻalā al-naṣṣ*) melalui *qiyās* yang telah mereka batasi *ʻillah-ʻillah* dan langkah-langkahnya. Seorang mujtahid tidak boleh menggali maslahah ketika tidak ada *shāhid* (dalil) dari sharaʻ yang mendukungnya.[175] Jarang sekali, Shafiʻīyah melakukan istinbaṭ hukum dengan maslahah mursalah yang tidak didukung dalil individual yang mendukungnya. Menurut Imam al-Haramain dan al-Subki, kadang-kadang imam Shafiʻi mengambil maslahah dalam *istinbaṭ* hukumnya, dengan syarat maslahah tersebut serupa dengan maslahah muʻtabarah. Shatibi menegaskan bahwa al-Shafiʻi dan sebagian besar Hanafīyah

[174] Abu Zahrah, *Ibn Ḥanbal: Ḥayātuh wa ʻAṣruh—Ārāuh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-ʻArabi), 35.

[175] Abu Zahrah, *Mālik*, 314.

berpedoman pada *al-ma'nā* yang tidak didasarkan pada dalil-tekstual sahih tertentu, namun dengan syarat mendekati *ma'ānī* dari prinsip-prinsip hukum yang diakui shari'ah Islam.[176] Sedangkan fuqaha Hanafīyah melakukan istinbaṭ hukum berdasar *Istiḥsan* disertai *Qiyās*, namun mereka mengembalikannya kepada qiyas khafi, ijma' atau *naṣṣ*. Mereka tidak melakukan istinbaṭ hukum menggunakan maslahah mursalah, meski pun sebenarnya Istihsan membuka sedikit peluang untuknya.[177]

Hanafīyah memperluas wilayah *al-ḥaml 'al*ā *al-naṣṣ* lebih banyak daripada yang dilakukan Imam al-Shafi'i sehingga dapat menangani dan menyelesaikan beberapa kasus yang di dalamnya ada pertentangan antara qiyas dan maslahah melalui metode *istiḥsān* yang banyak digunakan Abu Hanifah. Para murid Abu Hanifah sering kali mengajukan keberatan kepadanya jika ia menggunakan qiyas-qiyas. Namun ketika ia mengatakan: "Saya melakakukan *istiḥsān*", maka tak seorang pun dari mereka membantahnya. Dan *istiḥsān* tanpa dukungan *naṣṣ* atau *qiyās khāfī* merupakan pendasaran pada maslahah.[178]

Hanafīyah mengambil maslahah sebagai metode istinbaṭ hukum dengan nama *Istiḥsān*, sebab secara umum *istiḥsān* berarti pengecualian dari kaidah-kaidah karena tunduk pada ketetapan hukum melalui kebiasaan *('urf)* , makna-makna maslahah yang berpengaruh (*al-ma'ānī al-maṣlaḥah al-mu'āththirah*), keadaan darurat atau menghilangkan kesulitan. Hal itu, tanpa ragu, juga berarti penundukan kepada arti memproduk maslahah (*jalb al-maṣlaḥah*), menolak mafsadah (*daf' al-mafsadah*) dan menghilangkan kesulitan dan kesempitan (*raf' al-ḥarj wa al-mashaqqah*). Menurut Zahrah, kaedah-kaedah hukum mazhab Hanafi banyak sekali yang berpijak pada berbagai bentuk maslahah, misalnya kitab *al-Ashbah wa al-*

---

176 Al-Shāṭibī, *al-I'tisām*, 2: 608.

177 Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal* , 236.

178 Abū Zahrah, *Mālik*, 315.

Naẓāir, karya Ibn Nujaim menempatkan kaidah *jalb al-maṣāliḥ* dan *daf' al-maḍār* pada kedudukan penting. Meski pun demikian, tegas Zahrah, pandangan Shafi'īyah dan Hanafīyah berbeda, karena al-Shafi'i tidak memperkenankan *Istiḥsān* sama sekali.[179]

Adapun dasar pemikiran yang melandasi pendapat Shafi'īyah dan Hanafīyah terumuskan dalam 4 (empat) alasan berikut ini.

Alasan pertama, maslahah yang tidak didukung oleh dalil individual adalah tindakan hedonisme (*taladhdhudh*) dan hanya mengikuti hawa nafsu (*tashahhi*). Prinsip-prinsip dasar Islam tidak seperti itu. Menurut al-Ghazali, seorang alim tidak boleh menetapkan keputusan hukum berdasarkan hawa nafsu dan keinginan dirinya tanpa mempertimbangkan pada petunjuk dalil-dalil. *Istiḥsān* tanpa mempertimbangkan dalil-dalil shara' merupakan penetapam hukum berdasar hawa nafsu belaka. Demikian pula, maslahah mursalah yang tidak didukung oleh ketetapan *Shāri'* adalah sama dengan *istiḥsān*.

Alasan kedua, maslahah mu'tabarah termasuk di dalam ke-umuman qiyas. Jika maslahah *ghayr mu'tabarah*, maka ia tidak termasuk di dalamnya. Atas dasar itu, tidak dibenarkan melakukan klaim adanya maslahah mu'tabarah, namun tidak masuk di dalam *naṣṣ* atau qiyas. Sebab klaim semacam ini mengantar kepada klaim tentang keterbatasan *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi dalam menjelaskan shari'ah secara sempurna. Hal ini bertentangan dengan kenyataan bahwa Nabi saw telah menyampaikan risalah Islam secara sempurna.

Alasan ketiga, berpijak pada maslahah tanpa mendasarkan pada *naṣṣ-naṣṣ* tertentu menyebabkan pelepasan diri dari ikatan hukum-hukum shari'ah dan menetapkan kezaliman pada manusia dengan

[179] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 253 dan Abū Zahrah, *Mālik: Ḥayātuh wa 'Aṣruh Ārāuh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2002), 343-344.

mengatasnamakan maslahah, sebagaimana dilakukan oleh sebagian penguasa yang zalim.

Alasan keempat, menjadikan maslahah sebagai metode *istinbaṭ* hukum yang berdiri sendiri (*aṣlan qāiman bi dhātih*) mengantar kepada adanya perbedaan hukum menurut perbedaan negeri dan perbedaan individu dalam satu kasus tertentu. Ia diharamkan di suatu negeri tertentu, karena alasan adanya manfaat atau bisa jadi, ia diharamkan karena mengandung *maḍarrat* dalam pandangan seorang ahli hukum Islam tertentu dan dihalalkan karena mengandung manfaat menurut ahli hukum lainnya. Padahal ketentuan-ketentuan hukum shari'ah yang abadi diterapkan untuk seluruh umat manusia.[180]

Kelompok Kedua: menjadikan maslahah sebagai salah satu metode *istinbaṭ* hukum, meski pun tidak ada dalil individual sebagai bukti yang mendukungnya. Namun mereka menempatkan kedudukan maslahah di bawah kedudukan *naṣṣ*. Mereka tidak mendahulukan maslahah atas suatu hadis pun, meski pun hadis *ahad*. Bahkan mereka tidak mendahulukan maslahah atas fatwa sahabat, hadis mursal atau hadis yang tidak mencapai derajat sahih dan kuat. Kelompok ini adalah fuqaha Hanabilah. Mereka menempatkan maslahah setara dengan kedudukan qiyas atau tepatnya merupakan bagian dari *qiyās*. *Qiyās* tidak memiliki kedudukan apa pun ketika ada *naṣṣ*, fatwa sahabat maupun hadis yang mencapai derajat sahih. Hal itu disebabkan Ahmad bin Hanbal telah menegaskan bahwa hadis *ḍa'īf* lebih ia sukai daripada *qiyās*. Prinsip ini diikuti oleh sebagian besar fuqaha Hanabilah. Dengan demikian, jika ada orang yang termasuk fuqaha Hanabilah berpendapat selain itu, berarti ia tidak mengikuti metode imamnya dan pendapanya itu dipandang asing.[181]

---

[180] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 255-256.

[181] Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*, 236.

Kelompok Ketiga: menjadikan maslahah sebagai salah satu metode *istinbaṭ* hukum, namun menempatkannya pada kedudukan berhadap-hadapan dengan *naṣṣ*. Kelompok ini terbagi dua, yaitu:

a. Kelompok moderat.

Kelompok ini diikuti sebagian besar fuqaha Malikīyah. Mereka menerima maslahah mursalah dan menempatkannya sebagai *takhsīṣ* terhadap *naṣṣ-naṣṣ* yang tidak qat'i baik dalam *dilālah (*penunjukan) maupun *thubut*nya (eksistensinya). Kadang-kadang mereka melakukan *takhsīṣ* terhadap lafal *'Ām* yang ada di dalam al-Qur'an dengan maslahah dan menempatkan maslahah berhadap-hadapan dengan sebagian khabar *ahad*. Terkadang, maslahah lebih diprioritaskan atau pada saat lain, khabar *ahad* lebih diprioritaskan.

Berkaitan dengan *naṣṣ-naṣṣ* qat'i, baik *dalālah* maupun *thubut*nya. Menurut mereka, tidak mungkin maslahah bertentangan dengannya, bahkan, tepatnya, tidak mungkin ditemukan maslahah pada selain wadah *naṣṣ* qat'i baik *dilālah* maupun t*hubut*nya. Apa pun yang disangka sebagai maslahah yang bertentangan dengan *naṣṣ* hanyalah impuls-impuls hawa nafsu yang memakai baju maslahah, padahal bukan maslahah sama sekali.[182]

Imam Malik selaku faqih yang menginisiasi maslahah sebagai metode istinbaṭ hukum Islam yang berdiri sendiri karena merealisasikan *maqāṣid al-sharī'ah*, meskipun tidak didukung dalil tekstual individual tertentu, jika memenuhi syarat-syarat:

1. Kesesuaian antara maslahah yang dipandang sebagai metode istinbaṭ hukum yang berdiri sendiri dengan maqāṣid al-sharī'ah, dan tidak bertentangan dengan salah satu dasar shari'ah maupun dalilnya yang qat'i. Bahkan maslahah tersebut harus bersesuaian dengan maslahah yang dikehendaki Shāri' untuk diwujudkan, dalam arti, tidak asing darinya, meskipun tidak didukung oleh dalil tekstual (naṣṣ) individual.

---

[182] Ibid., 236.

2. Maslahah tersebut bersifat rasional pada dirinya.
3. Maslahah tersebut memiliki tujuan menghilangkan kesulitan yang melekat (benar-benar ada), dalam arti, jika maslahah rasional tersebut tidak digunakan pada tempatnya, niscaya manusia mengalami kesulitan dalam hidup,183sebagaimana firman Allah:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجْ١٨٤

"Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."

Syarat-syarat ini menurut Zahrah bersifat rasional yang menjadikan berpegang pada metode maslahah tidak menyimpang dari ketentuan-ketentuan shariʿah Islam dan *naṣṣ-naṣṣ* menghindarkan tunduk kepada tuntutan hawa nafsu dan syahwat dengan kedok atas nama agama.[185]

b. Kelompok ekstrim.

Kelompok ini lebih mendahulukan maslahah yang qatʿi atas nass yang qatʿi juga. Orang yang menyuarakan pendapat ini adalah al-Thufi yang dinisbatkan sebagai bagian dari fuqaha Hanabilah. Al-Thufi disebut-sebut termasuk fuqaha Hanabilah yang telah menulis banyak karya tentang prinsip-prinsip hukum (*uṣūl*) mazhab Hanbali dan dipandang sebagai pentarjih dan pentakhrij mazhab ini.[186]

Adapun dasar pemikiran yang melandasi pendapat Malikīyah dan Hanabilah terumuskan dalam 4 (empat) alasan berikut ini.

---

[183] al-Shāṭibī, *al-Iʿtiṣām* , 2 : 628-635.

[184] al-Qur'an, 22 : 78.

[185] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 252.

[186] Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*, 236.

Alasan pertama, para sahabat telah melakukan istinbaṭ hukum berdasar maslahah. Ada beberapa bukti yang menguatkan kedudukan maslalah sebagai salah satu metode istinbaṭ hukum. Para sahabat Rasul seringkali mendasarkan istinbaṭ hukum mereka pada maslahah mursalah. Di sini akan dikemukakan beberapa bukti mengenai hal itu, yaitu:

1. Para sahabat sepakat untuk menghimpun dan mengkodifikasi al-Qur'an dalam satu mushaf. Hal demikian belum pernah dilakukan pada masa Rasulullah saw. Motivasi yang melandasi kesepakatan itu hanyalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan, yaitu memelihara al-Qur'an dari kepunahan. Mereka khawatir, al-Qur'an akan terlupakan disebabkan meninggalnya banyak penghafal al-Qur'an (huffāẓ). Umar bin Khattab menyaksikan banyak di antara sahabat yang gugur dalam peperangan melawan orang-orang murtad segera setelah meninggalnya Rasulullah. Oleh karena khawatir terlupakan dan terabaikannya al-Qur'an karena kematian mereka, maka Umar mengajukan usul kepada khalifah Abu Bakar untuk mengumpulkan al-Qur'an dalam satu mushaf. Selanjutnya, usulan ini dimusyawarahkan dengan para sahabat. Mereka semua sepakat dengan usulan yang mulia ini. Dan hal itu merupakan realisasi dari firman Allah:

   إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ[187]

   "Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya".

2. Khalifah empat yang terbimbing (al-khulafā' al-rāshidūn) sepakat bahwa para pekerja industri (al-ṣunnā') harus mengganti (menjamin) barang yang dipercayakan kepada mereka untuk dikerjakan, jika ada kerusakan padanya, meski pun

[187] al-Qur'an, 15 : 9.

pada dasarnya kekuasaan mereka atas barang-barang tersebut bersifat amanah (yad al-amānah). Sebab jika mereka tidak diwajibkan mengganti, maka dikhawatirkan mereka sembrono dalam menjaga dan memelihara barang dan harta orang yang dipercayakan pada mereka untuk dikerjakan. Oleh karena profesi ini sangat dibutuhkan manusia, maka maslahah menuntut mereka untuk mengganti rugi jika ada kerusakan. Dalam hal ini khalifah Ali bin Abi Thalib menyatakan: "Manusia tidak akan mendapatkan kemaslahatan dirinya kecuali dengan cara itu."

3. Khalifah Umar bin Khattab meminta para penguasa di bawahnya yang diduga mencampur harta pribadinya dengan harta yang mereka peroleh dari hasil penggunaan kekuasaan untuk membagi menjadi dua bagian: sebagian untuk mereka sendiri dan sebagian lain untuk negara. Kebijakan tersebut, menurut Zahrah, diambil berdasar pada prinsip maṣlaḥah mursalah. Umar memandang hal itu demi kemaslahatan para penguasa sendiri dan demi menghalangi mereka menggunakan kekuasaan eksekutif untuk mengumpulkan harta dan menarik penghasilan dengan cara yang tidak halal.
4. Pada masa sahabat pernah terjadi peristiwa pembunuhan oleh sekelompok orang secara kolektif (jamāʻah) terhadap satu orang. Menanggapi kasus ini, khalifah Umar bin Khattab memutuskan untuk membunuh semua orang yang tergabung dalam kelompok tersebut, karena telah melakukan persekongkolan untuk membunuhnya. Keputusan hukum tersebut, menurut Zahrah, didasarkan pada kemaslahatan (maṣlaḥah mursalah). Sebab tidak ditemukan satu pun naṣṣ yang berkaitan dengan peristiwa semacam ini. Titik kemaslahatan kasus ini terletak pada kenyataan bahwa korban pembunuhan merupakan orang yang darahnya seharusnya dilindungi. Padahal ia dibunuh secara sengaja. Pengabaian kasus ini dikhawatirkan dapat mendorong

pada perusakan prinsip qiṣās dan menjadikan persekongkolan sebagai alat bantu untuk melakukan kejahatan pembunuhan. Sebab telah diketahui secara luas bahwa tidak ada pidana qiṣās di dalam tindak pembunuhan yang dilakukan secara kolektif. Namun, patut dicatat, dalam kasus ini, pembunuhnya adalah sekelompok orang ketika mereka berkumpul (bersekongkol). Dengan demikian, membunuh seluruh anggota kelompok sama dengan membunuh satu orang pembunuh, karena penisbatan pembunuhan pada satu kelompok sama dengan penisbatannya kepada satu orang saja, sehingga anggota-anggota kelompok yang bersekongkol untuk membunuh menempati kedudukan satu orang pembunuh. Hal tersebut, menurut Zahrah, dituntut oleh maslahah, karena di dalamnya terdapat upaya untuk menghindarkan penumpahan darah secara sia-sia dan demi menjaga keamanan masyarakat.

5. Khalifah Umar bin Khattab telah mengusir Nasr bin Hajjaj, seorang pemuda rupawan, dari kota Madinah. Umar mendengar ada banyak perempuan yang tergoda oleh wajahnya yang rupawan. Menurut Umar, tindakan menjauhkan pemuda ini dari kota Madinah merupakan maṣlaḥah āmmah, meski pun merugikan pemuda ini secara individual. Menurut Zahrah, Umar barangkali melihat perilaku pemuda ini akan membuat resah kaum perempuan. Ia kemudian mengusirnya sebagai bentuk hukuman atasnya dan menjadi pelajaran bagi yang lainnya.
6. Khalifah Umar bin Khattab telah melarang juak beli Ummahāt al-Awlād (budak perempuan yang telah melahirkan anak dari tuannya). Kebijakan tersebut didasarkan pada maslahah untuk menjaga dan memelihara anak yang ia lahirkan dan mempermudah dalan mengakhiri budaya perbudakan yang ada pada saat itu. Sebab jika budak perempuan itu menjadi hak

waris anaknya, maka dengan sendirinya, ia menjadi merdeka. Keputusan Umar ini telah disepakati oleh banyak sahabat.188

Alasan kedua, berpijak pada maslahah yang sesuai atau serasi *(mulāimah*) dengan tujuan shari'ah (*maqāṣid al-sharī'ah*) dan yang termasuk jenis maslahah yang diakui shari'ah berarti menetapkan hukum sesuai dengan tujuan shari'ah. Sebaliknya, mengabaikannya sama dengan mengabaikan *maqāṣid al-sharī'ah*. Padahal mengabaikan shari'ah adalah tindakan yang tidak bisa diterima secara shara' (*bāṭil fī dhātih*). Atas dasar itu, berpijak pada maslahah sebagai metode istinbaṭ hukum yang berdiri sendiri tidak keluar dari prinsip-prinsip dasar shari'ah Islam, akan tetapi justru seiring dengannya.

Alasan ketiga, jika berpijak pada maslahah tidak dilakukan pada kasus-kasus yang jelas dan nyata adanya maslahah yang termasuk jenis maslahah yang diakui shari'ah, maka hal itu akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan. Hal itu didukung oleh banyak dalil baik dari al-Qur'an maupun hadis Nabi.[189]

Menanggapi perbedaan pandangan kelompok ahli *uṣūl al-fiqh* dalam memandang kehujjahan maslahah sebagai metode *istinbaṭ* hukum, Zahrah memberikan klarifikasi. Menurutnya, jumhur fuqaha memang sepakat bahwa maslahah dapat dijadikan metode *istinbaṭ* hukum dalam fiqih Islam dan bahwa maslahah wajib dijadikan hujjah selama bukan didorong oleh hawa nafsu dan keinginan diri serta tidak bertentangan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Namun fuqaha Shafi'īyah dan Hanafīyah bersikeras menegaskan bahwa kehadiran maslahah harus bisa dilekatkan atau dimasukkan pada *qiyās* yang memiliki *'illah* yang bisa diukur (*munḍabiṭ*). Oleh karena itu, maslahah harus memiliki dasar *naṣṣ* (*aṣl*) yang menjadi landasan proses pengqiyasan (analogi) dan *'illah* yang dapat diukur

---

[188] Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*, 231.

[189] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 253-255.

tersebut bisa menjadi wadah bagi maslahah, meski pun maslahah bisa berubah pada sebagian keadaan. Sedangkan fuqaha Malikīyah dan Hanabilah berpendapat bahwa sifat-sifat yang serasi (*munāsib*) yang merealisasikan suatu maslahah, walaupun tidak bisa diukur (*munḍabiṭ*) adalah layak menjadi *'illah* untuk *qiyās*. Jika ia layak menjadi *'illah* untuk qiyās, maka maslahah merupakan bagian dari qiyās sehingga ia layak menjadi metode istinbaṭ hukum sebagaimana juga diperkenankan menjadikan hujjah terhadap qiyās dengan sifat yang serasi (*munāsib*), yaitu *ḥikmah*, tanpa melihat apakah *'illah* tersebut bisa diukur (*munḍabiṭ*) ataukah tidak. Berdasar kedekatan makna antara sifat yang serasi dengan maslahah mursalah, maka sebagian fuqaha Malikīyah mengklaim bahwa seluruh fuqaha sebenarnya menjadikan maslahah mursalah sebagai metode istinbaṭ hukum, meski pun mereka menamakannya sebagai sifat-sifat yang serasi (*waṣf munāsib*) atau memasukkannya ke dalam kategori qiyas.[190]

Menurut Zahrah, berdasar dua mazhab ini, seorang faqih mampu menetapkan keputusan hukum bahwa semua tindakan hukum yang memuat maslahah dan tidak ada *ḍarar* (kerugian) di dalamnya atau manfaat di dalamnya lebih besar daripada kerugiannya, adalah dituntut untuk dilakukan tanpa perlu mencari *shāhid* (dalil) khusus untuk mendukung manfaat ini, dan bahwa semua tindakan hukum yang memuat *ḍarar* atau kerugiannya lebih besar daripada manfaatnya adalah dituntut untuk ditinggalkan tanpa perlu dukungan dalil *naṣṣ* khusus.[191]

Zahrah memberikan apresiasi yang tinggi terhadap metode yang ditempuh fuqaha Hanabilah dan Malikīyah ini. Metode ini menjadikan shari'at Islam lahan yang subur, produktif dan mampu memenuhi kebutuhan manusia yang selalu berubah dan

---

[190] Ibid., 256.

[191] Abū Zahrah, *Mālik*, 215.

berkembang sepanjang zaman dan di semua tempat. Zahrah secara pribadi memilih menggunakan metode ini dalam *istinbaṭ* hukum yang dilakukannya secara seleftif, dalam arti tidak berlebih-lebihan sebagaimana al-Thufi. Atau tepatnya, ia meyakini tidak akan ditemukan maslahah *muakkidah* yang bertentangan secara *muakkidah* dengan *naṣṣ* shari'ah atau masalah yang telah menjadi obyek ijma' semua fuqaha[192].

Kedua mazhab ini, Maliki dan Hanbali, menurut Zahrah, dalam bidang hukum cenderung ke arah keyakinan bahwa semua urusan agama, etika dan aturan perundangan ditujukan untuk kebahagiaan manusia *(is*'ā*d al-n*ā*s*), dan bahwa manfaat atau maslahah layak dijadikan tolok ukur yang tepat terhadap semua hal yang diperintahkan maupun dilarang dalam agama. Hal ini sesuai dengan pandangan para filsuf yang menjadikan manfaat sebagai patokan untuk menimbang keutamaan dan kerendahan dalam etika, dan keadilan dan kezaliman dalam aturan perundang-undangan[193].

Zahrah menyayangkan pendapat al-Thufi, faqih Hanbali, yang menyatakan bahwa jika pemeliharaan terhadap maslahah menyebabkan penentangan terhadap suatu hukum yang telah menjadi objek ijma' fuqaha atau *naṣṣ* al-Qur'an maupun al-Sunnah, maka pemeliharaan maslahah wajib didahulukan melalui metode *takhṣīṣ* pada keduanya dengan teknik *bay*ā*n*.[194] Menurut Zahrah, al-Thufi terlalu ekstrim dalam pernyataannya bahwa maslahah berhadap-hadapan dengan *naṣṣ* dan dapat dijadikan sebagai pentakhsis atas *naṣṣ* dalam bidang muamalah. Hal ini didasarkan pada hadith:

---

[192] Ibid., 216.

[193] Ibid., 216.

[194] Ibid., 215.

لاضرر ولاضرار[195]

"Tidak boleh melakukan perbuatan merugikan diri sendiri dan tidak boleh merugikan orang lain."

Menurut al-Thufi, ketika maslahah bertentangan dengan *naṣṣ* atau ijma', maka wajib mendahulukan pemeliharaan terhadap maslahah melalui jalan *takhṣīṣ* dan pemberian penjelasan (*bayān*) pada keduanya, bukan dengan jalan menentangnya atau membatalkannya, sebagaimana al-Sunnah juga didahulukan atas al-Qur'an melalui jalan bayan (*al-maṣlaḥah idhā 'āraḍat al-naṣṣ aw*

[195] Hadith ini memiliki banyak jalan periwayatan dengan berbagai lafal yang beragam. Hadith ini diriwayatkan oleh beberapa sahabat terkemuka, yaitu 'Ubadah ibn Samit, 'Abdullah ibn 'Abbas, Sa'id al-Khudri, Abu Hurairah, Jabir ibn 'Abdullah, A'ishah bint Abu Bakr al-Siddiq, Tha'labah ibn Abi Malik al-Qarzi dan Abu Lubabah. Menurut Imam al-Nawawi, hadith ini memiliki banyak jalan yang saling menguatkan satu sama lain. Ibn Rajab al-Hanbali menyatakan bahwa imam Ahmad ibn Hanbal menjadikan hadith ini sebagai hujjah. Menurut Ibn Hajar al-Haitami, hadith perawi ini, Kathir ibn 'Abdullah, telah dinilai sahih oleh al-Tirmidhi. Menurut imam al-Bukhari, hadith ini paling sahih dalam bab ini (*huwa aṣaḥ al-ḥadīth fī al-bāb*). Menurut Ibn al-Salah, hadith ini memiliki banyak jalan daif, akan tetapi sebagian menguatkan sebagian lainnya. Menurut al-Daruqutni, hadith ini bernilai hasan. Berdasarkan penilaian para ahli hadith di atas, Usamah menyimpulkan bahwa hadith ini bernilai *hasan li ghairih*. Sebab kelemahan ang ada pada sebagian jalan periwayatannya dapat ditutupi dan dikuatkan dengan banyak penguat (*shawāhid*) dari berbagai periwayatan lainnya sehingga mencapai derajat wajib untuk diamalkan sebagai hujjah. Sebagaimana hadith yang perawinya *majhūl* , maka dapat beralih menjadi *'adil* yang diterima kesaksian dan periwayatannya ketika telah diketahui secara meyakinkan berdasar banyak bukti bahwa ia orang 'adil. Adakalanya *shāhid* (penguat) dalam bentuk ayat al-Qur'an., sebagaimana ketika suatu hadith dipandang daif, kemudian dikuatkan ayat al-Qur'an, maka ia menjadi kuat (*ṣaḥīḥ*). Adakalanya shahid berupa al-Sunnah. Demikian pula, sanad-sanad lemah lainnya ketika berkumpul, maka akan terbentuk isnad yang kokoh. Pandangan Ibn Hazm yang mendaifkan hadith ini tertolak karena ia menyalahi terminologi para imam hadith dan argumentasi ulama.Usamah Mahmud Qana'ah, *al-Qā'idah al-Kulliyyah lā Ḍarar wa lā Ḍirār fī al-Fiqh al-Islām* (Halab: Dar al-Nahj, 2009), 119-123.

*al-ijm*ā*ʿ in khālafah*ā*, wajaba taqd*ī*m riʿāyah al-maṣāliḥ bi ṭarīq al-takhṣīṣ wa al-bayān lahumā l*ā *bi ṭarīq al-iftiyāt ʿalayhā kamā tuqaddam al-sunnah ʿalā al-Qur'ān bi ṭarīq al-bayān*).[196]

Al-Thufi menegaskan bahwa metode yang ia tetapkan tersebut didasarkan pada muatan hadis di atas, ia bukan sekedar berpijak pada maslahah mursalah sebagaimana dikatakan Imam Malik, bahkan ia lebih kokoh daripada itu. Sebab hal itu berarti bergantung pada pentakwilan (*al-Ta'wīl*) pada dalil tekstual (*naṣṣ*) dan ijmaʿ dalam bidang ibadat dan hal-hal yang telah ditetapkan secara rinci ukuran-ukurannya (*al-Muqaddarāt*) dan bergantung pada maslahah dalam bidang muamalah dan bidang hukum lainnya.[197] Adapun alasan bergantung pada maslahah dalam bidang muamalah, bukan bidang ibadah dan yang serupa dengannya, karena ibadah merupakan hak prerogatif *Shāriʿ* (Sang Pembuat Hukum) dan hal itu tidak mungkin diketahui baik kuantitas, cara, waktu dan ruangnya kecuali berdasar petunjuk dari-Nya. Dengan demikian, seorang hamba harus melakukan apa pun yang telah ditetapkan padanya dalam bidang ini. Pembantu rumah tangga tidak dianggap sebagai pembantu yang taat dan patuh kecuali jika ia menuruti dan mematuhi apa pun yang telah ditetapkan oleh tuannya kepadanya dan melakukan apa pun yang diketahuinya bisa membuatnya senang. Demikian pula, dalam bidang ibadah ini.[198]

Adapun dalam bidang hak-hak mukalllaf, maka hukum-hukumnya bersifat *siyāsah sharʿīyah* yang sengaja dibuat demi kemaslahatan mereka. Dalam hal ini, maslahah yang dijadikan pegangan dan takhsisnya dijadikan sebagai tempat berpijak. Dalam bidang muamalah, maslahah didahulukan atas *naṣṣ* dan ijmaʿ. Maslahah, menurut al-Thufi, merupakan bentuk *istidlāl* (metode

---

[196] *al-Ṭūfī, Risālah fī Riʿāyah al-Maṣaḥah* (Beirut: Dār al-Maṣdariyyah al-Lubnānīyah, 1993), 23-24.

[197] Ibid., 40.

[198] Ibid., 47.

istinbaṭ hukum) yang paling kokoh (*inna al-istidlāl bi al-maṣlaḥah aqwā anw*ā*' al-istidlāl)*. Jika maslahah dan dalil lain semisal *naṣṣ* dan ijmaʿ sejalan, maka itulah yang terbaik, sebagaimana kesepakatan *naṣṣ*, ijmaʿ dan maslahah dalam menetapkan 5 prinsip umum hukum Islam (*al-aḥkām al-kullīyah al-khamsah*), yaitu membunuh orang yang melakukan tindak pidana pembunuhan, orang murtad, memotong tangan pencuri, mencambuk pelaku *qadhaf* dan peminum khamer dan hukum-hukum lainnya. Namun jika keduanya bertentangan, maka perlu dianalisa lebih lanjut, jika ada kemungkinan untuk mengkompromikan keduanya, maka kompromi dilakukan, misalnya sebagian dalil ditakwilkan satu sama lain dengan suatu cara yang tidak bertentangan dengan maslahah dan tidak mengantar pada mempermainkan dalil-dalil atau sebagiannya. Namun, jika tidak dimungkinkan melakukan kompromi, maka maslahah lebih didahulukan atas dalil-dalil lainnya berdasar hadith: *l*ā *ḍarar wa l*ā *ḍirār*. Hadis ini secara khusus mendorong penafian *ḍarar* yang mengantar pada pemeliharaan maslahah. Karena itu, hadis ini wajib didahulukan. Sebab maslahah merupakan tujuan dari penetapan hukum berkaitan dengan persoalan muamalah kaum mukallaf. Sedangkan dalil-dalil lain hanyalah berfungsi sebagai sarana (*wasāil*). Tujuan (*maqāṣid*) wajib didahulukan atas sarana (*wasāil*).[199] Al-Thufi kemudian menegaskan bahwa maslahah termasuk dalil shariʿah yang paling kokoh dan paling istimewa. Oleh karena, ia seharusnya didahulukan dalam upaya untuk memproduk kemaslahatan.[200]

Lebih jauh, al-Thufi menjelaskan alasan mendahulukan maslahah atas *naṣṣ*. *Naṣṣ* dapat menerima *naskh*, sedangkan maslahah tidak dapat menerimanya. Suatu *naṣṣ* tertentu boleh jadi selamat dari *naskh*, namun belum tentu ia aman dari *takhṣīṣ*. Hal ini didasarkan pada kaidah: "Suatu dalil yang tidak bisa dibatalkan pada sebagian

---

[199] Ibid., 44-45.

[200] Ibid., 47.

atau keseluruhannya adalah lebih kokoh daripada dalil yang dapat dibatalkan pada keseluruhannya dengan cara *naskh* atau pada sebagiannya dengan cara *takhṣīṣ*."[201]

Setelah memaparkan pandangan al-Thufi tentang maslahah beserta argumenasinya, Zahrah memajukan beberapa kritik terhadapnya. Sebelum melakukan kritik, ia terlebih dahulu menjelaskan titik pertentangan (*mawdū‘ al-nizā'*) antara al-Thufi dan fuqaha lain yang sejalan dengannya dalam menjadikan maslahah sebagai metode *istinbāṭ* hukum yang mandiri (*aṣlan fiqhiyyan qāiman bi dhātih*), meski pun tidak didukung *naṣṣ* individual yang menolak maupun yang mendukung. Penjelasan mengenai titik pertentangan ini diperlukan sebagai landasan utama untuk menghilangkan pertentangan di antara orang yang berbeda pendapat. Zahrah menyitir pendapat Sokrates bahwa perbedaan pendapat di antara orang-orang yang beradu argumenasi sesungguhnya berakar pada ketidaktahuan mengenai titik pertentangan pada salah satu pihak. Seandainya titik pertentangan tersebut diketahui keduanya, niscaya perbedaan tersebut hilang dan yang muncul adalah kesepakatan.[202]

Menurut Zahrah, fuqaha yang berpendapat bahwa maslahah dapat dijadikan metode *istinbāṭ* hukum mandiri ketika tidak ada *naṣṣ* dalam suatu kasus tertentu sepakat bahwa ketika maslahah yang sesungguhnya atau maslahah yang wujudnya melampaui *ẓann* (dugaan kuat) ditemukan, maka itulah maslahah yang dituntut oleh shara‘. Akan tetapi, titik perbedaan terdapat pada kasus ketika terjadi pertentangan antara maslahah yang sesungguhnya (*muḥaqqaqah)* dan *naṣṣ* yang *qaṭ‘ī* sanad maupun dalalahnya. *Al-Thufi membayangkan pertentangan tersebut akan menjadi kenyataan* dan, karena itu, *jika hal itu terjadi, maka ia mendahulukan maslahah atas naṣṣ*. Sementara itu, fuqaha Malikīyah

---

[201] Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*, 238-239.

[202] Ibid., 239.

dan sebagian fuqaha Hanabilah yang sejalan dengan mereka, selain al-Thufi, menandaskan bahwa maslahah dapat dijadikan sebagai metode istinbaṭ hukum ketika tidak ada *naṣṣ* berkaitan dengan suatu peristiwa hukum. Tidak mungkin adanya maslahah yang kokoh (*muakkadah*) atau dominan (*ghālibah*) bersanding dengan *naṣṣ qaṭ'ī* yang bertentangan dengannya. Jika terjadi, menurut Zahrah, hal itu merupakan kesesatan berfikir, dorongan hawa nafsu, dominasi syahwat atau terpengaruh dengan hal-hal luar yang tidak tetap, mudah berubah, bermanfaat sementara, mudah sirna atau tepatnya, manfaat yang eksistensinya meragukan. Maslahah tidak bisa berhadapan-hadapan secara diametrik dengan *naṣṣ qaṭ'ī* yang benar-benar berasal dari Allah, Sang Pembuat hukum yang Maha Bijaksana, tidak diragukan lagi. Namun, jika hukum tersebut didasarkan pada *naṣṣ* yang *ẓanni* (dugaan kuat) saja dikarenakan adanya keraguan pada *sanad*nya atau *dalālah*nya bersifat *ẓannīyah*, maka Imam Ahmad bin Hanbal menegaskan bahwa *naṣṣ* lebih utama untuk diperhatikan, dan *maṣlaḥah ḥaqīqīyah* pasti ada di dalamnya. Apa pun yang bertentangan dengannya hanyalah *dugaan maslahah* belaka. Sementara itu, diriwayatkan bahwa Imam Malik melakukan *takhṣīṣ* terhadap *naṣṣ* yang didasarkan pada *dalil ẓannī* dengan menggunakan qiyās ketika ada banyak bukti dapat digunakannya *qiyās* dan berpijak pada *aṣl* (*naṣṣ*) yang qat'i. Menurutnya, maslahah termasuk kategori ini jika eksistensimya diperoleh melalui cara yang *qat'ī*. Jika demikian halnya berarti ada dua *aṣl* (*dalīl*) yang saling bertentangan. Salah satunya *ẓannī* dalam *sanad* dan *dalālah*nya, sedangkan yang lain *qaṭ*'ī dalam motivasi (*dawāi'*)nya dan eksistensinya (*thubūt*). Dalam keadaan yang seperti ini, yang *qaṭ'ī* lebih didahulukan atas yang *ẓannī*. Jika *naṣṣ* berupa al-Qur'an bersifat *ẓannī* dalam *dalālah*nya, maka perlu dilakukan upaya *takhsis* padanya. Jika *naṣṣ* berupa hadis *ahad*, maka hal ini berarti lemah penisbatannya kepada Nabi, karena adanya "keasingan" (*shudhudh*) di dalam matannya. Sebab jika

naṣṣ semacam ini bertentangan dengan maslahah unggul (*rājiḥah*) dan kokoh (*muakkadah*), maka berarti ia bertentangan dengan himpunan bukti-bukti (*dalīl-dalīl*) shara' yang kokoh yang menuntut kemaslahatan dan menolak kemadaratan. Sementara itu, al-Thufi tidak berhenti pada batasan yang telah ditetapkan fuqaha Malikīyah dan tidak membatasi dirinya pada metode itjihad yang telah ditetapkan oleh imam mazhabnya, Ahmad bin Hanbal. Ia bahkan melampaui batas tersebut. Ia berketetapan hati menyatakan bahwa maslahah berdiri berhadap-hadapan dengan *naṣṣ-naṣṣ qaṭ'īyah* dan bahwa maslahah juga berdiri berhadap-hadapan dengan ijma'. Pendapat Ini, menurut Zahrah, menuai banyak kritik dan menebar perdebatan di kalangan fuqaha.[203]

Menurut Zahrah, dalil-dalil yang dikemukakan al-Thufi tidak secara pasti menunjuk pada pokok persoalan yang dimaksud. Bahkan keterkaitan antara dalil-dalil tersebut dengan klaimnya merupakan keterkaitan yang lemah dan tidak layak untuk dijadikan sebagai prasyarat untuk memproduk klaim penting, sebagaimana klaim ini, yang mengandaikan bahwa *naṣṣ-naṣṣ* shari'ah yang *qaṭ'ī* dapat hadir bertentangan dengan *maṣāliḥ* (jamak *maṣlaḥah*). Premis-premis yang ia majukan untuk menetapkan klaimnya justru layak dijadikan argumen (*ḥujjah*) bagi penentangnya. Bahkan premis-premis tersebut, menurut Zahrah, lebih kuat *dalālah* dan lebih banyak hasilnya untuk menetapkan hal yang sebaliknya. Sebagaimana firman Allah:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاۤءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَشِفَاۤءٌ لِّمَا فِى الصُّدُوْرِ ەۙ وَهُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ٢٠٤

"Hai manusia, Sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada)

---

[203] Ibid., 240.

[204] al-Qur'an, 10 : 57

dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman."

Ayat ini menunjukkan terkandungnya maslahah di dalam *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an, bukan petunjuk adanya kemungkinan maslahah bertentangan dengan *naṣṣ-naṣṣ*. Sebab *maw'iẓah, hidāyah, raḥmah* dan *shifā'* terkandung di dalam *naṣṣ-naṣṣ*nya. Karena itu, tidak mungkin *naṣṣ-naṣṣ* bertentangan dengan maslahah. Jika tidak demikian, niscaya tidak ada *maw'iẓah, shifā'* dan rahmat. Ayat-ayat yang telah dimajukan al-Thufi justru menetapkan bahwa hukum-hukum yang telah ditetapkan dengan *naṣṣ* (*al-manṣ*ūṣ *'alayhā*) di dalam al-Qur'an memuat banyak maslahah di dalamnya. Atas dasar itu, tegas Zahrah, tidak mungkin terdapat sesuatu di dalam *naṣṣ-naṣṣ Sh*ā*ri'* yang bertentangan dengan *maṣlaḥah ḥaqīqīyah* (maslahah yang sesungguhnya) yang dipandang layak sebagai maslahah, tanpa ragu, di kalangan orang-orang rasional. Hadis Nabi sendiri menegaskan bahwa shari'ah melarang tindakan merugikan diri sendiri (*ḍarar*) dan tindakan merugikan orang lain (*ḍirār*). Shari'at yang semacam ini, *naṣṣ-naṣṣ*nya tidak mungkin bertentangan dengan maslahah. Pengandaian adanya pertentangan antara *naṣṣ-naṣṣ* dan maslahah, manurut Zahrah, merupakan pengandaian yang tidak bisa dibenarkan (*bāṭil*).[205]

Selanjutnya, al-Thufi menegaskan bahwa cara atau jalan untuk mengetahui maslahah adalah sangat jelas, sedangkan cara atau jalan yang ditempuh *naṣṣ* yang bertentangan dengan maslahah adalah samar (tidak jelas). Atas dasar itu, seseorang tidak diperkenankan meninggalkan maslahah dan sebagai gantinya memilih sesuatu yang samar yang boleh jadi merupakan jalan menuju maslahah atau tidak.[206]

---

[205] Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal*,, 240.

[206] al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlaḥah*, 34.

Menanggapi penegasan al-Thufi di atas, Zahrah menyatakan keberatannya. Ia mengajukan kritik yang bertumpu pada dua argumen, yaitu:

Argumen Pertama, tidak semua maslahah sangat jelas sehingga mudah diketahui. Sebagian maslahah tidak memerlukan penjelasan dan keterangan, sedangkan sebagian yang lain samar tidak jelas. Dalam kehidupan umum maupun pribadi, manusia selalu diuji dengan berbagai masalah yang mereka tidak mengetahui sisi benar dan maslahahnya. Banyak persoalan umum yang tidak jelas sisi maslahahnya, sehingga memerlukan kajian serius dan manusia tidak mungkin dapat sampai pada kesepakatan bahwa sesuatu hal memiliki sisi kemaslahatan dan ada kemungkinan adanya *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an maupun al-Sunnah yang bertentangan dengannya.[207]

Menurut Zahrah, al-Thufi telah menetapkan pandangannya didasarkan pada 2 (dua) argumen yang masing-masing tidak diakui oleh siapa pun. Pada *argumen pertama*, al-Thufi mengandaikan bahwa semua maslahah adalah jelas dan tidak samar, dan berpijak padanya berarti berpijak pada dasar yang jelas dan tidak samar. Sementara itu, seluruh fuqaha sepakat bahwa sebagian persoalan tidak dapat diketahui sisi maslahahnya secara meyakinkan, padahal *naṣṣ* adalah cahaya.

Pada *argumen kedua*, al-Thufi mengandaikan bahwa *naṣṣ-naṣṣ* tidak mengandung maslahah atau bukan merupakan tanda-tanda adanya maslahah pada semua keadaan. Sedangkan fuqaha lain menegaskan bahwa tidak mungkin ditemukan adanya maslahah meyakinkan yang bertentangan dengan *naṣṣ* yang *qaṭ'ī* dalam sanad maupun *dalalāh*nya. Namun menurut Zahrah, al-Thufi gagal memberikan satu ilustrasi yang bisa meyakinkan para pengkaji tentang telah terjadinya pertentangan antara sisi maslahah dan *naṣṣ* yang *qaṭ'ī.* Pandangannya menjadi semakin jelas salahnya

---

[207] Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal* , 241.

ketika ia tidak bisa menghadirkan sebuah contoh kasus. Ia tidak berhasil menemukan kasus tersebut setelah melalui kajian dan penelitian yang panjang. Dengan demikian, ia menyadari bahwa kadang-kadang sisi maslahah di dalam *naṣṣ* tampak samar bagi akal manusia. Hal itu, menurut Zahrah, perlu dikaji dan diteliti secara berimbang.[208]

Dalam kenyataannya, sebagian orang memandang adanya maslahah yang sangat jelas pada kasus tertentu dan sebagian lain berpendapat sebaliknya. Sebagai ilustrasi, Zahrah menerangkan, adanya *naṣṣ-naṣṣ* yang secara *qaṭ*ʻī mengharamkan riba. Namun di sisi lain, kelompok pembela modal yang ektrim (kapitalis) berpendapat adanya maslahah *qaṭ*ʻī yang membatasi keharaman riba sehingga men*takhṣiṣ* firman Allah ini.

وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْۚ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ[٢٠٩]

"Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya."

Dengan beberapa keadaan, beberapa tipe manusia dan lain-lain. Yang menjadi pertanyaan, menurut mereka, bukankah kita meninggalkan *naṣṣ* karena adanya sesuatu yang sangat jelas dan tidak samar lagi?. Menanggapi pertanyaan tersebut, Zahrah menegaskan bahwa yang halal dan yang haram sudah jelas. Di antara keduanya ada hal-hal yang meragukan/samar. Tidak ada satupun yang bisa melindungi kita dari hal-hal yang meragukan kecuali dengan berpijak pada *naṣṣ-naṣṣ* yang *qaṭʻī,* yang di dalamnya terdapat cahaya dan jalan yang lurus. Berpegang padanya sama dengan berpegang pada tali yang kokoh yang tidak pernah lepas lagi *(al-ʻurwah al-wuthqā l*ā *infisāma lahā*). Menurut Zahrah, pola pikir al-Thufi ini berbeda jauh dengan metode Imam Ahmad yang sangat

[208] Ibid.

[209] al-Qur'an, 2 : 279.

kuat berpegang pada *naṣṣ-naṣṣ*. Zahrah menemukan hanya al-Thufi, dari kalangan fuqaha Hanabilah yang berlebih-lebihan dalam berpegang pada maslahah dan mengandaikan pertentangannya dengan *naṣṣ-naṣṣ*. Ada 2 (dua) tokoh terkemuka Hanabilah yang berpandangan berbeda dengan al-Thufi dalam hal ini, yaitu Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim. Keduanya menegaskan bahwa tidak mungkin *naṣṣ* bertentangan dengan maslahah. Mereka memasukkan beberapa contoh dari *naṣṣ* yang di dalamnya sisi maslahah tampak samar. Kemudian mereka menerangkannya secara lebih gamblang dan jelas. Bahkan Ibn Taimīyah, dalam risalahnya tentang qiyās, menerangkan kesesuaian sebagian khabar *ḍa'īf* dengan maslahah. Pertanyaan berikutnya adalah bagaimana dengan *naṣṣ-naṣṣ* yang kuat (*thābit*).[210]

Menurut analisa Zahrah, apa yang dipaparkan di atas merupakan metode para *mukharrij* dan *mujtahid* dalam mazhab Hanbali dalam menerangkan sisi maslahah di dalam *naṣṣ-naṣṣ*, meski pun merupakan hadis *ḍa'īf*. Yang jelas, mereka tidak pernah mengandaikan terjadinya pertentangan antara *naṣṣ* dengan maslahah. Atas dasar itu, ia berketetapan hati bahwa metode al-Thufi berbeda jauh dari metode mazhab Imam Ahmad bin Hanbal dan metode para *mukhharrij*, *mujtahid* dan *murajjih* dalam mazhab Hanbali. Ini merupakan pandangan ganjil di kalangan ulama Islam pada umumnya dan mazhab Hanbali pada khususnya.[211]

Kritik yang lebih keras kepada al-Thufi dikemukakan al-Buti. Menurutnya, pandangan al-Thufi yang telah keluar dari ijma' ulama tersebut menunjukkan adanya kontradiksi dalam argumen yang disusunnya dan pandangannya tersebut hanya dugaan belaka yang harus ditolak.[212]

---

[210] Ibid., 242.

[211] Ibid., 242.

[212] al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, 220-228.

Menurut Khallaf, al-Thufi telah menjadikan maslahah sebagai dalil *istinbāṭ* hukum secara umum baik terhadap hal-hal yang tidak ada *naṣṣ*nya maupun yang ada *naṣṣ*nya. Hal ini membuka pintu penolakan pada *naṣṣ* dan menjadikan *naṣṣ* rawan menjadi sasaran pe*nasakh*an berdasar akal fikiran (*ra'y*), karena pertimbangan maslahah hanya didasarkan pada akal fikiran dan perkiraan belaka. Kadang-kadang hasil pertimbangan akal bisa menghasilkan maslahah. Namun ketika diteliti lebih dalam dan lebih jauh, ternyata hasil pertimbangan akal tersebut justru menimbulkan mafsadah. Dengan demikian, menjadikan *nuṣūs* rawan di*naskh* dengan pertimbangan akal fikiran akan membahayakan shariat ilahiah dan semua bentuk undang-undang.[213]

Khallaf menukil pandangan al-Ghazali bahwa jika ada *naṣṣ* atau ijmaʿ benar-benar bertentangan dengan maslahah, maka harus difahami dengan cara tertentu. Jika ada maslahah bertentangan dengan hukum yang ditetapkan berdasar nass dan ijmaʿ, berarti ada 2 (dua) maslahah yang bertentangan, yaitu maslahah *naṣṣ* dan *ijmā*ʿ, di satu sisi, dan maslahah yang bertentangan dengan *naṣṣ* dan *ijmā*ʿ tersebut. Jika maslahah yang bertentangan tersebut didukung oleh hal-hal yang mengunggulkannya (*murajjiḥāt*), maka maslahah harus didahulukan daripada hukum dari *naṣṣ* atau *ijmā*ʿ. Ada 3 (tiga) hal yang mengunggulkan maslahah yang bertentangan dengan nass atau ijma' yaitu maslahah tersebut bersifat *ḍarūrīyah, kullīyah dan qaṭʿīyah*. Terpenuhinya 3 (tiga) *murajjihāt* ini menjadikan maslahah sebagai keadaan darurat. Dan adanya keadaan darurat memperkenan hal-hal yang dilarang. [214]

Ini merupakan solusi yang dapat digunakan untuk menangani terjadinya kemungkinan pertentangan antara maslahah di satu sisi dan *naṣṣ* dan *ijmā*ʿ di sisi lain, tanpa membatalkan kandungan

---

[213] Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrīʿ al-Islāmī fima lā Naṣṣ Fīh* (Kairo: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1955), 101.

[214] Ibid., 102.

keduanya dan tanpa menentangnya sama sekali. Dan hal ini lebih aman daripada mengandaikan adanya pertentangan antara maslahah dan *naṣṣ* atau *ijmā‘*, kemudian menetapkan prioritas maslahah atas keduanya. Dengan cara ini, yang sesungguhnya terjadi adalah pertentangan antara beberapa *naṣṣ*. *Naṣṣ* yang satu lebih diprioritaskan atas *naṣṣ* lainnya berdasarkan prinsip darurat yang didasarkan pada *naṣṣ* juga.

Namun pandangan Qardhawi dan Mustafa Zaid lebih lunak dibandingkan Zahrah, al-Buti dan Khallaf. Mustafa Zaid senada dengan Zahrah di satu sisi dan berbeda di sisi lain. Ia tidak sepakat dengan al-Thufi berkaitan dengan pilihannya untuk mendahulukan *naṣṣ* daripada *naṣṣ* dan *ijmā‘* ketika terjadi pertentangan. Ia mengemukakan 3 (tiga) alasan. *Pertama*, al-Thufi tidak mengemukakan satu contoh kasus terjadinya pertentangan *naṣṣ* atau dengan maslahah, *kedua*, tidak mensyaratkan maslahah harus bersifat *ḍaruriyyāt* sehingga memperkenankannya untuk bertentangan dengan *naṣṣ* atau *ijmā‘* dan *ketiga*, tidak mensyaratkan beberapa syarat yang dikemukakan Malikīyah dan Hanabilah sehingga maslahah tidak terjebak pada pemenuhan keinginan individual dan hawa nafsu. Namun Zaid memberikan catatan penting bahwa maslahah yang didahulukan oleh al-Thufi terhadap *naṣṣ* adalah maslahah *ḥājiyyāt* dan *taḥsīniyyāt*. Sedangkan maslahah *ḍaruriyyāt* biasanya sejalan dengan *naṣṣ* dan *ijmā‘*. Hal itu bisa diilihat dari teks al-Thufi berikut ini. "sebagaimana *naṣṣ* dan *ijmā‘* sejalan dengan maslahah dalam menetapkan 5 (lima) prinsip umum hukum daruriyyat, yaitu membunuh pembunuh dan orang murtad, memotong tangan pencuri, menetapkan hukum had pada penuduh zina dan peminum khamer dan hukum-hukum lain yang sejalan dengan maslahah." Dengan pernyataan ini seolah-olah dalil-dalil tekstual (nusus) hanya memberikan arti penting pada

masalih *ḍarūriyyāt* saja dan menomorduakan maslahah *ḥājiyyāt* dan *taḥsiniyyāt*.[215]

Untuk memahami pemikiran al-Thufi, Qardawi menyarankan agar dilakukan pengkajian yang jeli dan cermat. Penjelasannya tentang maslahah harus dibaca dan difahami secara komprehensif dan tidak secara parsial belaka. Yang dimaksud al-Thufi dengan *naṣṣ* (dalil tekstual) harus dipahami terlebih dahulu secara cermat. Menurut Qardawi, ketika membahas pertentangan *naṣṣ* dan maslahah, al-Thufi tidak membatasinya pada nass yang *qaṭ*ʿī *al-Thubūt wa dalālah*. Ia membicarakan *nuṣūṣ* secara umum. Oleh karena itu, boleh jadi yang dimaksud *naṣṣ* adalah *naṣṣ ẓannī*, yang dapat ditakhsis oleh *maṣlaḥah qaṭʿīyah*. Di samping itu, harus dipahami juga penegasan al-Thufi bahwa tidak mungkin terjadi pertentangan antara *naṣṣ* qatʿi matan dan sanadnya atau *thubut* dan *dalalāh*nya dengan *maṣlaḥah qaṭʿīyah*.[216] Sebab, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan seluruh ulama baik klasik maupun modern bahwa *maṣlaḥah yaqīnīyah (qaṭʿīyah)* tidak mungkin bertentangan dengan nass *qaṭʿī*. Jika ada dugaan terjadinya pertentangan keduanya, maka hal itu harus difahami dengan salah satu dari dua pemahaman ini, yaitu:

Pertama, maslahah tersebut bersifat diduga atau disangka (*maṣlaḥah maẓnūnah* atau *mawhūmah)*. Seperti maslahah kebolehan riba untuk menyenangkan orang asing, maslahah minum khamer untuk menarik pariwisata, maslahah perzinaan untuk mendapat kesenangan bagi bujangan, menghentikan sanksi hukum *ḥudūd* untuk memenuhi tuntutan pemikiran kontemporer dan lain-lain yang diserukan para budak pemikiran Barat.

---

[215] Musṭafā Zaid, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrīʿ al-Islāmī,* 183. Lihat al-T{ūfī, *Risālah fī Riʿāyah al-Maṣlahah*, 55.

[216] Yūsuf Al-Qarḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharīʿah bayn al-Maqāṣid al-Kullīyah wa al-Nuṣūṣ al-Juzʿīyah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2006), 128.

Kedua, *naṣṣ* tersebut tidak bersifat qat'i.[217] Qardawi menyanggah kritik Mutawalli 'Ali yang ditujukan pada Zahrah berkaitan dengan pernyataannya bahwa tidak mungkin terjadi pertentangan antara *maṣlaḥah yaqīnīyah* dan *naṣṣ qaṭ'ī*. Mutawalli memandang pernyataan ini tidak sesuai dengan kenyataan dan juga dengan pendapat Umar bin al-Khattab dan Rasulullah sendiri. Menurut Qardawi, kritik Mutawalli sangat lemah karena didasarkan pada pemahaman yang keliru. Sebab ia menjadikan penjelasan Rasulullah terhadap al-Qur'an sebagai pertentangan antara maslahah dan *naṣṣ*. Padahal tugas utama Rasulullah adalah menjelaskan al-Qur'an. Salah satu bentuk penjelasan adalah *takhṣīṣ al-'ām* dan *taqyīd al-muṭlaq* berdasar ijma' ulama.[218]

---

[217] Ibid., 112.

[218] Ibid., 114-115.

BAB IV

PENERAPAN MAṢLAḤAH DENGAN ARGUMEN UTILITARIANISME DALAM HUKUM PERDATA DAN HUKUM PIDANA ISLAM

A. Maṣlaḥah dalam Tindakan Hukum Manusia

Semua keumuman maslahah merupakan kenyataan yang tidak diragukan adanya. Tak seorang pun menyangkal bahwa memelihara jiwa, agama, keturunan akal dan harta merupakan hal yang dituntut oleh akal sehat manusia. Namun, menurut Zahrah, pada tataran penerapan terhadap keumuman tersebut, ada berbagai pandangan dalam menilai suatu perbuatan hukum, apakah termasuk maslahah atau tidak. Nilai tindakan itu sendiri berbeda-beda menurut perbedaan situasi dan tujuan yang melandasinya. Sebagai contoh: pembunuhan, tidak diragukan, merupakan kasus yang pada prinsipnya pelakunya wajib dihukum. Namun, kadang-kadang pembunuhan dilakukan untuk membela diri. Memotong (*amputation)* kaki merupakan tindakan yang bertentangan dengan memelihara jiwa (*al-muḥāfaẓah ʿalā al-nafs*). Namun jika kaki tersebut terkena penyakit tertentu dan dikhawatirkan akan merusak seluruh angggota badan lainnya, maka pemotongan kaki merupakan bagian dari memelihara terhadap jiwa. Hal ini sepadan dengan mengonsumsi makanan bersih dan halal. Sebab ia termasuk memelihara jiwa. Akan tetapi, kadang-kadang seseorang tertimpa

suatu penyakit yang mewajibkannya untuk meninggalkan konsumsi sebagian makanan dalam rangka memelihara kesehatan dirinya.[1]

Menurut Zahrah, pranata sosial dalam Islam baik yang berhubungan dengan transaksi harta maupun hukum pidana didasarkan pada suatu prinsip moral yang sama, yaitu memelihara kemaslahatan sebesar mungkin bagi manusia (*maṣlaḥat al-'ibād bi akbar qadr*) baik berupa manfaat non-fisik maupun manfaat fisik dan baik manfaat di masa kini *('ājilah)* maupun manfaat di masa mendatang (*'ājilah*). Selama manfaat di masa datang dipertimbangkan, maka upaya ke arah kenikmatan akhirat akan mempermudah manusia dalam menghadapi kesulitan-kesulitan hidup di dunia, selama didasarkan pada komitmen untuk berpegang pada keutamaan moral dan prinsip bertindak demi kemanfaatan manusia, walaupun hal itu akan mengantar dirinya, pada sementara waktu selama hidup di dunia ini, untuk berkorban demi menolak segala bentuk *ḍarar* dan sebagai benteng kebaikan. Orang-orang besar semacam ini rela kehilangan penghidupan yang nikmat dalam kehidupan mereka di dunia ini demi membahagiakan penduduk bumi dalam jumlah terbesar. Meski demikian, menurut Zahrah, mereka mendapatkan dua kenikmatan, yaitu: *Pertama*, kenikmatan melakukan kebaikan untuk orang banyak, sebab kenikmatan rohani (non fisik) hanya bisa dirasakan para ahli kebajikan yang selalu ingin bermanfaat bagi orang banyak. *Kedua*, kenikmatan yang akan didapatkan di hari akhir. Dengan demikian, mereka mendapatkan manfaat yang bersifat non-fisik (*ma'nawīyah*) dan fisik (*mādiyah*).[2]

Atas dasar itu, para sahabat Nabi Muhammad yang memiliki tingkat keimanan yang paripurna (*ṣiddiqīn*) seperti Abu Bakr, 'Umar, Uthman dan 'Ali menyediakan dirinya untuk segala jenis kebaikan manusia dengan kesadaran bahwa pada dasarnya mereka

---

1 Abū Zahrah, *al-Mujtama' al-Insānī fī Ẓill al-Islām* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 52.

2 Ibid., 82.

melakukan kebaikan untuk diri mereka sendiri dan berkompetisi dalam kebaikan.[3]

B. Maslahah dalam Bidang Muamalah (Hukum Perdata Islam)

Dalam kaitannya dengan muamalah, Zahrah menyimpulkan, setidaknya ada 6 (enam) prinsip dalam aktifitas muamalah yang diakui fuqaha benar-benar merealisaikan maslahah. Prinsip-prinsip tersebut sebagai berikut.

1. Larangan memakan harta manusia secara batil.

Harta orang lain merupakan hak milik pemiliknya yang tidak boleh diambil orang lain tanpa adanya sebab atau alasan yang memperkenankan untuk mencabut darinya. Masing-masing individu bertindak satu sama lain atas dasar prinsip penghormatan kepada hak-hak orang.[4] Hal ini dilakukan dalam rangka merealisasikan kemaslahatan individu pada tataran yang setinggi-tingginya. Meski pun demikian, Zahrah mengingatkan bahwa pada dasarnya harta adalah sebuah nama bagi selain manusia yang diciptakan demi kemaslahatan manusia dan dapat disimpan serta dilakukan tindakan hukum terhadapnya secara sukarela. Manusia yang dijadikan budak yang biasa diperjualbelikan pada dasarnya tidak dapat dipandang sebagai harta. Sifat kehartaannya bersifat baru dan tidak tetap. Islam menganjurkan secara kuat untuk menghapuskan sifat kehartaan pada manusia-budak, dengan cara memerdekakannya.[5] Hal ini menegaskan bahwa pada dasarnya eksistensi harta hanya ditujukan bagi kemaslahatan manusia yang memilikinya.

---

[3] Ibid., 83.

[4] Ibid., 58.

[5] Abū Zahrah, *al-Milkīyah wa Naẓarīyah al-ʻAqd* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabī, t.th), 47-48

2. **Pengakuan terhadap kepemilikan individu (al-milkīyah al-fardīyah)**

Selama diperoleh melalui berbagai cara yang memberikan manfaat secara umum dan selama tidak menimbulkan kerugian kepada orang lain yang lebih besar daripada manfaat yang diterimanya. Menurut Zahrah, ada 4 (empat) cara untuk melakukan produksi atau mendapatkan kepemilikan, yaitu mengolah tanah dan menghidupkan tanah mati, bekerja, mengambil resiko untung-rugi dan menunggu. Islam mengakui 3 (tiga) cara pertama dan melarang cara keempat.6 Adapun rincian cara mendapatkan kepemilikan sebagai berikut.

a. **Pengolahan Tanah (al-zar') dan Menghidupkan Tanah Mati (Iḥyā' al-Mawāt)**

Islam mendorong umat Islam untuk mengolah tanah pertanian. Sebab pengolahan tanah dan penanaman menyediakan bahan makanan untuk kehidupan manusia. Allah telah memerintahkan manusia untuk memakmurkan bumi, membangunnya dan menolak kerusakan di dalamnya. Bekerja dalam bidang pengolahan tanah menyimpan makna penyerahan diri kepada Allah swt setelah melakukan semua sarana yang diperlukan mulai dari proses penanaman, pengolahan dan penyiraman sampai pemupukan. Sesudah itu, hasil bagusnya diserahkan Allah, Maha Pembelah benih dan biji.[7]

Di samping itu, Islam juga menganjurkan menghidupkan tanah mati (*Iḥyā' al-mawāt*). Tanah mati adalah tanah yang sulit diolah karena tidak adanya air atau karena terlalu banyak air yang menggenanginya, atau karena tanahnya tidak cocok ditanami bibit pada saat pertama kali. Suatu tanah dipandang mati ketika ia tidak dimanfaatkan untuk kepentingan lain selain pertanian. Seperti

---

6 Abū Zahrah, *al-Takāful al-Ijtimā'ī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th) , 34.

7 Ibid., 36.

tanah yang dipakai tempat menggembala, tempat bermain kuda, tempat berolah raga dan lain-lain. Menghidupkan tanah mati bisa dilakukan dengan berbagai teknik. Jika tanah mati disebabkan kelimpahan air, maka teknik menghidupkan dengan membangun bendungan. Jika ia mati disebabkan sedikit air atau ketidak teraturan air, maka teknik menghidupkannya melalui pengaliran air padanya melalui pipa-pipa dan menggali sumur dan lain-lain. Fuqaha sepakat bahwa menghidupkan tanah mati merupakan salah satu sebab kepemilikan. Namun mereka berbeda pendapat tentang perlunya izin pemerintah dalam hal menghidupkan tanah. Jumhur berpendapat bahwa izin pemerintah tidak diperlukan. Hanya dengan menghidupkan tanah mati, seseorang memiliki hak milik padanya. Sedangkan Imam Abu Hanifah mensyaratkan adanya izin dari pemerintah agar menghidupkan tanah menjadi kepemilikan. Zahrah lebih memilih pendapat Abu Hanifah karena menurutnya lebih sesuai dengan sistem kekuasaan dalam Islam dan lebih dapat diterima.[8]

Zahrah membayangkan seandainya ajaran Islam tentang menghidupkan tanah mati ini direalisasikan niscaya bidang pertanian makin berkembang, pembangunan fisik makin meningkat dan tidak akan ditemukan hutan belukar di Afrika yang menuntut tangan manusia untuk memakmurkannya, serta tidak akan ada padang pasir Mesir yang sunyi dan gersang tanpa ada bangunan sama sekali. Atas dasar itu, Zahrah berpendapat bahwa termasuk alam kategori menghidupkan tanah mati adalah upaya membangun perkampungan atau perumahan. Barang siapa membangun perkampungan di tengah padang pasir, maka ia dipandang telah menghidupkan tanah mati. Cara membentuk perkampungan adalah dengan meratakan tanah, membangun pagar tembok di sekelilingnya dan membaginya menjadi rumah kecil, rumah besar, toko dan lain-lain. Dengan cara itu, padang pasir bisa menjadi makmur dan tanah

---

[8] Ibid., 36-40.

sunyi dan gersang berubah menjadi perkampungan yang ramai. Zahrah menuntut pembukaan pintu bagi setiap warga negara untuk dapat menghidupkan tanah mati. Sebab hal ini dapat membuka pintu pembangunan di bumi, meningkatkan tingkat kemakmuran, menumbuhkan integrasi sosial dan menjadi sumber pemasukan bagi negara dan masyarakat secara umum.[9]

b. Kerja (al-ʻamal)

Kerja merupakan unsur menentukan pada semua cara mendapatkan kepemilikan yang diperkenankan Islam. Allah telah menundukkan alam semesta pada manusia agar ia bekerja di dalamnya. Sunnah Nabi mendorong bekerja dan memberikan upah kepada para pekerja. Bekerja mencari rezeki dengan kerja halal dituntut oleh ajaran Islam. Manfaat kerja tidak hanya kembali kepada pekerja akan tetapi untuk seluruh masyarakat. Pekerja pengolah tanah yang menghasilkan hasil bumi dan buah-buahan telah melakukan kebaikan besar untuk masyarakat. Dengan tangannya, pekerja pembangun rumah telah menyediakan tempat berteduh bagi saudaranya sesama manusia. Islam berupaya memberikan ketenangan kepada pekerja dan memudahkan pencapaian kebahagiaan selama manusia mau bekerja.[10]

Ibadah dalam Islam tidak terbatas pada salat, zakat, puasa dan haji yang berkaitan dengan hubungan antara hamba dan Tuhannya saja, akan tetapi ibadah dalam Islam bersifat lebih umum dan lebih luas. Sadaqah dalam Islam tidak hanya berarti memberikan sesuatu kepada orang miskin saja, akan tetapi sadaqah mencakup segala bentuk tindakan yang bermanfaat bagi manusia secara umum (*amr fīh nafʻ li al-insānīyah*), bahkan menyingkirkan duri dari jalan dipandang sebagai sadaqah. Namun sadaqah yang paling kuat kualitas adalah melakukan pekerjaan secara profesional

---

9 Abū Zahrah, *al-Milkīyah wa Naẓarīyah al-ʻAqd*, 110-111

10 Abū Zahrah, *al-Takāful al-Ijtimāʻī*, 41-42.

(*itqān al-ʿamal*). Orang yang tidak bekerja, dalam arti menganggur, berdosa di hadapan Allah dan melakukan kerusakan di hadapan manusia (*āthim amām Allāh mufsid amām al-nās*). Menurut Zahrah kemampuan manusia bekerja berbeda-beda. Ada yang hanya bisa melakukan pekerjaan tangan. Ada yang mampu melakukan kerja profesional. Sebagian lain mampu melakukan kerja intelektual dan manajerial yang menuntut pemikiran yang lurus. Zahrah menggambarkan para pekerja dalam struktur piramadina sebagai berikut.

1) Bagian paling dasar atau fondasi yang merupakan bagian terbesar pekerja diisi oleh para pekerja dengan tangannya. Seperti petani pencangkul tanah, kuli bangunan, sopir dan lain-lain.
2) Tingkatan yang diisi pekerja profesional yang mahir dalam berbagai bidang teknik. Mereka menegakkan *farḍu kifāyah* sebab dengan pekerjaannya mereka memudahkan kehidupan dan membentuk kebudayaan dan peradaban manusia.
3) Tingkatan ini diisi para pembantu insinyur yang membantu menerjemahkan semua hasil pemikiran lebih atas yang bersifat teoritis.
4) Tingkatan tertinggi diisi para pemikir dan perancang yang memikirkan kebaikan masyarakat manusia.[11]

Semakin tinggi tingkatan pekerja semakin tinggi tingkat kecerdasannya, semakin sedikit jumlahnya dan semakin banyak manfaatnya. Orang yang berada pada tingkatan tertinggi adalah orang yang sisi kemanusiaannya hidup dalam kreasi-kreasi mereka dan pengungkapan mereka terhadap rahasia-rahasia alam semesta. Berdasar kekuatan pemikiran mereka yang jumlahnya hanya sedikit kemajuan suatu bangsa dipertaruhkan. Kemajuan bangsa tidak

---

[11] Ibid., 43-44.

diukur dari kuantitasnya akan tetapi dari kapasitas-kapasitas yang dimiliki.[12]

c. Mengambil resiko untung dan rugi melalui perdagangan (al-mukhātarah bi al-tijārah)

Perdagangan diperkenankan Islam berdasar dalil tekstual (*naṣṣ*) al-Qur'an yang menegaskan bahwasannya perdagangan bukan memakan harta manusia secara tidak sah (*bāṭil*) dan dalil Sunnah Rasul yang telah menjalankan perdagangan. Perdagangan Rasulullah mengandung resiko (*mukhātarah*) tinggi sebab merupakan perdagangan antar negara. Rasulullah memindahkan barang dari Yaman ke Sham. Dari Yaman barang hasil produksi Persia dibawa ke Romawi melalui jalan Sham. Dari Sham barang hasil produksi Romawi dibawa ke Persia melalui jalan Yaman. Menurut Zahrah, perdagangan memiliki tingkatan berbeda. Semakin tinggi resiko semakin tinggi tingkatannya. Tingkatan paling tinggi adalah perdagangan antar negara (*quṭr*), selanjutnya, antar kota, lalu di dalam kota besar dan paling rendah adalah di dalam kota kecil.[13]

Dasar-dasar hukum Islam secara umum dan prinsip-prinsip dasar ekonomi dalam Islam secara khusus menegaskan adanya jalinan logis yang berujung pada perwujudan keadilan antara tindakan (*al-'amal*) dan balasannya/pahala (*al-jazā'*), antara hak dan kewajiban, antara untung-rugi dan antara investasi dan hasil-nya. Keadilan merupakan soko guru asas *mukhātarah* dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia *(maṣāliḥ al-'ibād)*. Asas *mukhātarah* berupaya menegakkan keseimbangan di antara berbagai unsur perjanjian dalam sinaran kaedah-kaedah fiqhīyah yang kokoh, yang menetapkan ganti rugi atas orang yang bertanggungjawab dan menetapkan keuntungan pada pemiliknya. *Mukhātarah* juga bisa berarti bahwa kebolehan mendapatkan keuntungan dalam berbagai

---

[12] Ibid., 44.

[13] Ibid., 48.

bentuk investasi harus didasarkan pada tindakan yang mengandung resiko (*al-ʿamal al-mukhātir*) yang merealisasikan pertimbuhan yang bernilai ekonomis. Tindakan yang mengandung resiko berbeda-beda tergantung pada kesiapan investor atau perancang usaha untuk menanggung hasil inevestasinya baik berupa keuntungan maupun kerugian. Seandainya tidak ada kesiapan untuk menanggung resiko, niscaya tidak pernah ada investasi dan keuntungan. Kesediaan untuk menanggung resiko merupakan salah satu unsur utama yang dapat memproduk keuntungan.[14]

Perdagangan termasuk kategori prinsip tolong menolong (*al-taʿāwun al-insānī*) dan integrasi sosial (*al-takāful al-ijtimāʿī*) di antara manusia. Sebab hasil bumi setiap negara berbeda dengan hasil bumi negara lainnya karena perbedaan musim dan perbedaan watak alamnya. Melalui perdagangan terjadi pertukaran barang hasil produksi antar wilayah yang berbeda tersebut sehingga setiap negara bisa saling menikmati hasil produksi negara lain secara timbal balik. Hal ini merupakan salah satu bentuk integrasi sosial.[15]

Namun ada prinsip utama yang harus ada dalam setiap bentuk perdagangan, yaitu prinsip *tarāḍī*. Dalam arti pembeli memiliki kebebasan dalam membeli dan penjual memiliki kebebasan dalam menjual. Keduanya memiliki kebebasan untuk menetapkan harga barang yang dibelinya. Jika salah satunya terpaksa melakukan pembelian dengan harga berapa pun, maka berarti unsur utama perdagangan tidak terpenuhi, bahkan kehilangan unsur dan rukun paling pentingnya, yaitu kebebasan melakukan pertukaran (*ḥurrīyah al-tabādul*). Atas dasar itu, melakukan penimbunan (*iḥtikār*) tidak diperkenankan karena tidak berpijak pada kerelaan (*riḍā*), akan tetapi tindakan merugikan orang lain (*iḍṭirār*) dan tidak ada unsur utama perdagangan di dalamnya berupa menanggung

---

14 Muḥammad ʿAwīḍah, *Naẓariyyah al-Mukhātarah fī al-Iqtiṣād al-Islāmī* (Herndon USA: IIIT, 2010), 44-45.

15 Abū Zahrah*, al-Takāful al-Ijtimāʿī*, 48.

resiko untung dan rugi (*mukhātarah*). Sebab seorang penimbun tidak menanggung resiko kerugian sama sekali. Ia hanya mendapat keuntungan yang penuh dosa.[16]

Zahrah mengingatkan agar kebebasan dalam perdagangan yang diberikan Islam (*ḥurrīyat al-tijārah*) berada dalam batas-batas menolak *ḍarar* (*daf' al-ḍarar*) dan memproduk maslahah (*jalb al-maṣlaḥah*). Demikian pula Islam menuntut semua bentuk hak ketika mengandung nilai maslahah di dalamnya dan menolak semua bentuk hak ketika mengandung nilai *maḍarrat* di dalamnya. Semua ketentuan hukum Islam berkaitan dengan perdagangan berada pada wilayah kemaslahatan manusia. Sebagai contoh Islam memperkenankan akad *salām,* yaitu jual beli yang mana barangnya yang dijual diserahkan secara tempo (*muajjal*) sedangkan harga barangnya diserahkan secara kontan (*mu'ajjal*). Akad dimaksudkan agar dapat bermanfaat bagi orang yang memiliki harta (uang) dan ingin mendapatkan komoditas di waktu mendatang dan orang yang menunggu komoditas atau melakukan produksi hasil bumi dan menginginkan uang secara kontan. Contoh lain adalah akad *murābaḥah,* yaitu seorang penjual menjual komoditas yang dimilikinya berdasarkan prosentasi tertentu dalam harga sebagai keuntungan. Demikian juga akad *tawlīyah,* yaitu jual beli dengan harga yang sepadan. Hal ini biasanya dilakukan antar pedagang untuk menutup penyusutan pada komoditas masing-masing pedagang. Pada prinsipnya semua aturan perdagangan berada dalam tataran menolak kerugian (*daf' al-ḍarar*) dalam rangka merealisasikan integrasi sosial secara sempurna.[17]

Menurut Zahrah semua hak dalam Islam dibatasi dengan prinsip menolak *ḍarar* dan memproduk maslahah untuk manusia. Hak-hak dalam Islam ditujukan untuk mewujudkan maslahah untuk

16 Ibid., 48.

17 Ibid., 52.

sebanyak mungkin orang (*al-maṣlaḥah li akbar ʿadad mumkin min al-nās*) dan membatasinya dengan melarang tindakan merugikan pada orang lain (*manʿ al-ḍarar bi al-ghayr*). Sebab tindakan merugikan berarti melampaui batas (*iʿtidā*) dan melampaui batas dilarang al-Qur'an secara tegas. Hak milik, misalnya, menjadi hak yang tetap pada seseorang disebabkan fungsi dalam merealisasikan kemaslahatan bagi pemiliknya maupun masyarakat secara umum. Jika suatu hak milik tertentu mengandung kerugian, maka harus dilakukan pengukuran (*muwāzanah*) antara maslahah yang menjadi landasan disyariatkannya hak milik tersebut dan kerugian yang timbul dari penggunaan hak milik tersebut. Perlu dilakukan pengukuran antara maslahah pemilik hak milik tersebut dari sisi kuantitas dan pengaruhnya kepada dirinya, dan kerugian yang menimpa orang lain tertentu secara khusus dan masyarakat secara umum. Jika maslahah pemilik hak tersebut lebih besar, maka haknya tidak boleh diganggu gugat. Namun jika kerugian yang menimpa orang lain lebih besar, maka hak milik pemiliknya dibatasi demi menolak *ḍarar* yang menimpa orang lain tersebut.[18]

Jika kepemilikan individu menimbulkan kerugian pada orang lain daripada manfaat yang diterimanya, maka ia bisa dicabut dan diganti rugi. Adapun kepemilikan individu yang diperoleh melalui cara-cara yang tidak sesuai dengan shariat atau dengan cara-cara yang tidak mungkin membawa kebaikan untuk orang banyak, maka ia bisa dicabut, namun tidak diganti rugi.[19] Seperti orang yang membangun suatu bangunan di tanah miliknya. Jika bangunan itu sangat tinggi dan menimbulkan kerugian pada tetanggganya dari sisi udara dan cahaya yang tidak dapat masuk ke dalam rumahnya, maka ia dilarang meninggikan bangunannya. Dan jika ia meminimalisir udara dan cahaya sehingga sebagiannya masih dapat masuk ke dalam rumah, maka hal itu tidak dilarang, sebab

---

[18] Ibid., 53.

[19] Abū Zahrah, *al-Mujtama' al-Insānī,* 58.

kerugian yang ditimbulkan oleh pembatasan terhadap pemilik hak milik lebih besar dibandingkan kerugian yang ditimbulkan oleh tidak adanya pembatasan.[20] Namun pada situasi tertentu, menurut Zahrah, hak milik boleh dicabut dari pemiliknya meskipun tanpa adanya kerelaan darinya, jika pencabutan tersebut ditujukan untuk mewujudkan manfaat untuk banyak orang (*fī sabīl al-naf' al-'ām*) atau untuk menghindarkan kerusakan pada selain pemiliknya, yaitu ketika manfaat yang diperoleh pemiliknya berupa tetapnya benda yang dalam kepemilikannya lebih kecil dibandingkan dengan kerugian yang ditimbulkan orang lain jika benda itu ada padanya (*bi ḥayth takūn al-manfa'ah allatī yanālahā al-mālik min baqā' al-'ayn fī milkihi aqall min al-ḍarar alladhī yanāl gayrah bi hādhā al-baqā'*). Zahrah mengidentifikasi 3 (tiga) situasi yang memperkenankan mencabut milik pribadi tanpa kerelaan, yaitu:

a. Mencabut kepemilikan demi mewujudkan manfaat orang banyak (li manāfi' al-kāffah). Seperti mencabut hak milik atas tanah untuk pembuatan jalan raya atau membuat bungker. Sebagian fuqaha memasukkan perluasan masjid termasuk dalam hal ini sehingga masjid tidak terlalu sempit. Hal itu terjadi ketika masjid sudah tidak dapat menampung jamaah yang jumlahnya sangat banyak dan di situ ada rumah seseorang. Rumah tersebut boleh dibeli secara paksa. Kebolehan ini menurut Zahrah didasarkan pada prinsip lebih mengutamakan manfaat untuk banyak orang daripada kepentingan individu (tarjīḥ manfa'ah al-kāffah 'alā al-āḥād). Meski pun demikian, Zahrah mengingatkan agar pemilik tanah tidak mengalami kerugian yang besar dengan cara memberikan harga atas tanah yang dicabut tersebut dengan harga yang layak berdasarkan perkiraan para ahli berpengalaman yang adil.

[20] Ibid., 54.

b. Mencabut hak milik seseorang dalam rangka membayarkan hutang kepada pemiliknya ketika ia enggan membayarkan hutang, padahal ia berkecukupan dan bertindak zalim. Hakim diberi kewenangan untuk mengampunya dengan cara melarangnya melakukan tindakan hukum terhadap hartanya sendiri ketika para kreditur melapor kepadanya. Selanjutnya, hutang-hutang dibayarkan dari uang pemiliknya kepada mereka. Jika tidak ada uang atau uang telah habis, maka barang-barang bergerak seperti barang yang disediakan untuk perdagangan harus dijual. Jika hal itu belum mencukupi, maka harta bergeraknya harus dijual. Ini merupakan pendapat Abu Yusuf dan Muhammad bin al-Hasan.21

c. Mengambil harta dengan jalan Shuf'ah. Shuf'ah secara bahasa al-ḍamm, yaitu menyatukan/mengumpulkan. Shuf'ah adalah hak mitra lama untuk mengambil/membeli secara paksa barang kongsian (yang dimiliki bersama) yang dijual oleh temannya kepada mitra baru atau hak mitra lama untuk mengambil alih secara otoritatif asset milik bersama yang telah dijual oleh mitra lama lainnya kepada mitra baru dengan cara membayar ganti rugi sebesar uang yang telah dikeluarkan oleh mitra baru atas asset yang dia peroleh.

3. Larangan memperoleh harta melalui riba.

Waktu tidak menghasilkan apa pun. Sebaliknya, justru yang dapat menghasilkan sesuatu adalah tindakan aktif yang dapat memunculkan banyak buah atau hasil. Islam dalam hal ini tidak menyia-nyiakan modal tertentu dan tidak menjadikannya terbuang percuma di bawah kekuasaan seseorang sampai modal tersebut diaktifkan tanpa menimbulkan kerugian bagi pemiliknya.[22]

---

[21] Abū Zahrah, *al-Milkīyah aa Naẓarīyah al-'Aqd*, 142-144.

[22] Abū Zahrah, *al-Mujtama' al-Insānī*, 58.

Islam melarang riba, sebab tidak ada penanggungan resiko (*mukhātarah*) sama sekali di dalamnya. Riba adalah pekerjaan tanpa kerugian sedikit pun. Ia merupakan keuntungan terus menerus tanpa ada kemungkinan mengalami kerugian. Riba akan melahirkan sekelompok orang yang tidak berperan serta dalam aktifitas produktif apa pun dan menganggur, akan tetapi ia hanya mengikuti di belakang orang-orang yang berhutang padanya sambil menghitung-hitung keuntungan baik biasa maupun yang berlipat ganda. Riba merupakan keuntungan yang tidak alami. Zahrah menyitir perkataan Sokrates bahwa mata uang tidak akan melahirkan mata uang lainnya.[23]

Di samping itu, bertransaksi dengan cara riba dan mendapatkan keuntungan dengan cara menunggu sangat bertentangan dengan integrasi sosial (*al-takāful al-ijtimā'ī*). Sebab integrasi sosial menuntut adanya sikap saling tolong menolong. Di antara bentuk tolong menolong antara pemilik harta dan pekerja yang menjalankan harta tersebut adalah berbagi keuntungan dan kerugian bersama-sama (*yaksibāni ma'an wa yakhsurāni ma'an*). Sama sekali tidak termasuk tolong menolong ketika pekerja yang mengelola harta hanya menanggung sendirian pada saat usaha yang dijalankan mengalami kerugian, namun pada saat mendapatkan keuntungan ia harus berbagi dengan pemilik harta. Supaya modal dan pekerjaan dapat melakukan aktifitas saling tolong menolong secara sempurna, maka unsur menanggung kerugian (*mukhāṭarah*) harus ada. Jika unsur ini tidak ada, berarti hal itu benar-benar merupakan bekerja dengan cara menunggu yang diharamkan Islam.[24]

Bertransaksi dengan cara riba juga menimbulkan sikap saling kikir (*al-tashāḥḥi*) di antara manusia. Sebab ketika manusia tidak mau menghutangi orang lain kecuali dengan adanya bunga, berarti

---

[23] Abū Zahrah, *al-Takāful al-Ijtimā'ī*, 34.

[24] Ibid., 34-35.

tidak ada sikap tolong menolong sama sekali. Tidak adanya sikap saling menolong mewujudkan sikap saling menolak (*tamānu'*). Sikap saling menolak ini merupakan akibat niscaya yang ditimbulkan oleh transaksi dengan bunga yang melebihi pokok hutang tanpa berbagi dalam kerugian, baik hutang untuk keperluan konsumtif maupun produktif. Karena di situ tidak ada sikap saling menolong yang dapat menjauhkan diri dari sikap saling menolak, sebab tidak ada kemauan untuk berbagi dalam kerugian.[25]

Menurutnya pelarangan riba ditujukan untuk mengatur roda ekonomi (*tanẓịm iqtiṣādī*) terhadap modal agar dapat dimanfaatlan untuk diolah dan dikembangkan oleh semua orang. Barang siapa tidak mampu mengelola hartanya dapat memberikan hartanya kepada orang lain untuk mengelolanya dengan suatu perjanjian bahwa untung dan rugi dibagi bersama di antara mereka. Kerjasama ini cukup adil. Ketidakadilan terjadi ketika salah satu pihak selalu mendapatkan untung tanpa ada kemungkinan mengalami kerugian sama sekali karena ia selalu memperoleh bunga walau pun pihak lain merugi, sedangkan pihak lain ada kemungkinan mengalami kerugian.[26]

Menurut Zahrah, riba yang diharamkan Islam mencakup bunga untuk keperluan konsumtif (*ribā al-istihlāk*) maupun produktif (*ribā al-istighlāl aw al-intāj*). Sebab dalil tekstual al-Qur'an dan al-Sunnah yang melarang riba bersifat umum. Keumuman ini tidak boleh ditahksis dengan rasio belaka, sebagaimana pandangan sebagian orang yang melakukan pemilahan "membolehkan bunga untuk keperluan produktif dan melarang bunga untuk keperluan konsumtif." Pemilahan ini menurut Zahrah tidak berdasar sama sekali karena tidak didukung bukti yang kuat. Sebab semua ulama mulai dari sahabat, tabiin, sampai para imam mujtahid sepakat

---

[25] Ibid., 36.

[26] Abū Zahrah, *Buhūth fī al-Ribā* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 41.

bahwa semua tambahan di dalam hutang sebagai imbalan jangka waktu (tempo) adalah riba.[27]

Qardhawi senada dengan Zahrah dalam hal ini. Menurutnya, riba yang berkembang di masa Jahilīyah bukan sekedar riba konsumtif, dalam arti seseorang meminjam uang untuk kebutuhan makan dan minum sehari-hari. Seandainya hal itu jarang terjadi, maka tidak dapat diqiyaskan pada yang lain. Namun pada saat itu, yang berkembang adalah riba dalam bidang perdagangan (*ribā al-tijārah*) yang terwujud dalam banyak kafilah dagang di musim dingin dan di musim panas. Orang-orang menyerahkan hartanya kepada kafilah tersebut untuk diperdagangkan dengan syarat dalam bentuk *qirāḍ* atau *muḍārabah* yang mana keuntungannya dibagi dua sesuai kesepakatan. Jika terjadi kerugian, maka yang menanggung adalah yang memiliki modal atau dalam bentuk pinjaman yang bunganya ditetapkan di muka. Ini adalah riba.[28]

Zahrah mengemukakan beberapa maslahah yang diajukan para pendukung kebolehan bunga. Menurut mereka, bunga mendorong modal menjadi aktif. Daripada disimpan di tempat-tempat penyimpanan, sebaiknya modal diinvestasikan pada bidang industri, dunia bisnis, bidang pertanian dan berbagai bidang produktif lainnya. Di samping itu, hal itu mendorong orang untuk menabung. Jika semua pengelola dan pemilik sumber ekonomi terbatas mengetahui bahwa ia dapat mengembangkan modal kecil yang dimilikinya yang ditabungnya tanpa ada kemungkinan mengalami kerugian, maka ia akan menabung sebanyak modal yang dimilikinya. Dengan demikian, ada dua manfaat, yaitu manfaat tabungan yang bersifat individual dan manfaat ekonomi yang bersifat umum dengan penambahan proses produktif. Teori bunga cukup adil, sebab jika nasabah debitur mendapatkan manfaat dari modal yang

---

[27] Ibid., 33.

[28] Yūsuf al- Qarḍāwi, *Fawāid al Bunūk Hiya al-Ribā al-Muḥarramah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2008), 44-46.

dihutang, maka sudah sepantasnya jika kreditur juga mendapatkan manfaat. Masing-masing mendapatkan bagian tertentu. Sebab jika saham di berbagai perusahaan industri, perumahan, pertanian dan perdagangan menghasilkan laba bersama, maka demikian pula dalam hutang piutang juga menghasilkan laba juga. Tidak ada perbedaan di antara keduanya. Hanya saja keuntungan di dalamnya telah ditetapkan dalam jumlah tertentu, sedangkan laba saham bersifat umum, tidak dalam jumlah tertentu.[29]

Sayyid Muhammad Thanthawi ketika menjabat sebagai mufti negara Mesir dan Syaikh al-Azhar memfatwakan bunga bank konvensional. Menurutnya, kegiatan lembaga perbankan konvensional merupakan bentuk investasi, karena menginvestasikan harta dalam bentuk *muḍārabah sharīʿah*. Nasabah bank menyerahkan uangnya kepada bank untuk diinvestasikan dan dikembangkan dan ia akan mendapatkan sebagian dari keuntungan dari investasi tersebut. Bank selaku *ʿāmil* dalam *muḍārabah*, sedangkan para nasabah adalah pemilik modalnya. Mereka menjadikan bank selaku *wakīl* untuk menginvestasikan uang mereka pada bidang-bidang yang dihalalkan Allah. Penetapan keuntungan di muka tidak berpengaruh terhadap *muḍārabah*. Bahkan penetapan ini diperlukan pada zaman sekarang disebabkan telah rusaknya rasa tanggungjawab, banyaknya kerakusan untuk menguasai harta orang lain.[30]

Menurut Zahrah, maslahah atau manfaat yang dikemukakan pendukung bunga ini adalah lebih kecil dibandingkan dengan maslahah pelarangan bunga. Sebab bunga menghalangi adanya maslahah dan produktifitas sekaligus. Maslahah dalam riba sama sekali tidak mendorong produktifitas melalui cara penetapan resiko pada pemilik modal. Akan tetapi ia hanya mengarah pada

---

[29] Abū Zahrah, *Buhūth fī al-Ribā*, 41.

[30] Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Fatāwā al-Shādhdhah: Maʿāyiruhā wa Tatbīqātuhā wa Asbābuhā wa Kayfa Nuʿālijuhā wa Natawaqqāhā* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2010), 65-66.

produktifitas melalui jalan pengelolanya (produsen). Menurut Zahrah, lebih baik pemilik modal sejak dari awal ikut serta menanam saham dalam perusahaan industri, pertanian atau lainnya, sehingga dapat memperkuat produksi secara riil daripada mengkreditkannya kepada lembaga perbankan dengan mendapatkan imbalan bunga dalam jumlah sedikit, kemudian bank mengkreditkan pada pengusaha dengan bunga yang lebih besar. Di sisi lain, ketika pelarangan riba dalam Islam dimaksudkan untuk mendorong produksi secara riil melalui perintah untuk memperdagangkan harta dan mengaktifkannya pada berbagai bentuk kegiatan produksi. Islam memandang mata uang sebagai harta yang memiliki potensi untuk berkembang yang layak untuk ditetapkan kewajiban zakat atasnya. Karena itu, Islam mendorong pemiliknya untuk menjadikannya produktif dengan menanam saham pada beberapa perusahaan industri, perdagangan, pertanian dan lain-lain supaya tidak terkena kewajiban zakat yang ditetapkan secara tetap setiap tahun. Ini merupakan cara peningkatkan produksi dengan cara paling adil.[31]

Atas dasar itu, maslahah yang ada pada kebolehan riba hanyalah sedikit dibandingkan dengan maslahah mengusahakan modal menjadi produktif, karena di dalamnya ada kerugian bagi pihak tertentu. Sebab mendapatkan laba tanpa menanggung kemungkinan rugi bisa jadi menyebabkan pengusaha debitur tidak mendapatkan laba yang seimbang dengan bunga yang telah ditetapkan. Hal ini menimbulkan berbagai krisis. Namun hal itu tidak akan terjadi jika pemilik modal menanamkan modalnya berdasarkan perjanjian bahwa rugi dan laba ditanggung bersama. Dengan demikian, tidak ditemukan maslahah yang bersifat umum (*maṣlaḥah ʿāmmah*) pada sistem bunga. Bunga tidak meningkatkan perekonomian, akan tetapi justeru melemahkannya. Seandainya ada maslahah, maka maslahahnya terbatas pada kreditur saja dalam segala

[31] Abū Zahrah, *Buhūth fī al-Ribā*, 42.

keadaan dan bagi debitur hanya dalam sebagian keadaan. Untuk mendukung pendapatnya, Zahrah mengemukakan tiga kaedah untuk menetapkan bahwa maslahah pelarangan bunga lebih kuat dibandingkan maslahah membolehkannya. *Pertama*, maslahah individual diabaikan ketika ada maslahah yang bersifat umum (*al-maṣlaḥah al-khāṣṣah lā yultafat bihā bi jiwār al-maṣlaḥah al-ʻāmmah*), *kedua,* yang dijadikan tolok ukur adalah tindakan yang menghasilkan sebesar mungkin manfaat untuk sebanyak mungkin orang (*al-ʻibrah hiya akbar qadr min al-manfaʻah li akbar ʻadad*) dan *ketiga,* kerugian sedikit diabaikan dalam rangka menolak kerugian yang lebih besar (*al-ḍarar al-qalīl yuḥtamal bi jiwār dafʻ al-ḍarar al-akbar*).[32]

Allah tidak menjadikan menunggu sebagai sebab kepemilikan yang dibenarkan. Seperti kerja dengan cara riba dan menimbun (*iḥtikār*). Sebab pekerjaan jenis ini tidak menambahkan sesuatu tertentu yang dapat dimanfaatkan. Bahkan pekerjaan ini menimbulkan stagnasi ekonomi dan bahaya yang besar. Sebab pekerjaan ini tidak alami. Uang tidak dapat menghasilkan uang sebagaimana dikatakan Sokrates tentang riba. Sedangkan menimbun barang-barang kebutuhan pokok manusia sangat merugikan mereka. Atas dasar itu, jika kebebasan kepemilikan individu mendorongnya untuk melakukan penimbunan yang meresahkan masyarakat, maka kepemilikannya dapat dibatasi atau diambil paksa barang yang ditimbunnya. Ketika dilakukan pengambilan paksa, maka perlu diperhatikan cara-cara penimbun mendapatkan barang. Jika cara-cara kepemilikannya diperoleh melalui jalan halal, maka ia diganti dengan memberikan harga barang pada saat ia membeli (harga beli). Sebab ia telah menimbulkan kegelisahan di masyarakat. Namun jika cara-cara kepemilikan barang diperoleh melalui cara yang tidak benar dengan cara merampas atau menipu, maka tidak ada penggantian. Demikian pula, jika cara mendapatkannya

[32] Ibid., 43.

bersifat meragukan, maka tidak diganti. Nabi dan para sahabatnya mengambil alih kepemilikan para penguasa ketika harta mereka bertambah karena jabatan mereka dan tidak dapat membuktikan dari mana asal-usulnya. Demikian pula yang dilakukan Nabi dan Umar dengan sebagian penguasa berkaitan dengan harta zakat.[33] *Keempat*, larangan melakukan kerugian dan kebohongan supaya tidak terjadi perselisihan dalam lalu lintas muamalah manusia. Islam melarang berbagai transaksi yang menyerupai perjudian (*maysir*), karena Islam melarang perjudian dalam berbagai bentuknya.[34] *Kelima*, Islam mewajibkan peralihan hak milik melalui cara peralihan, pewarisan atau wasiat tidak lebih dari sepertiga harta peninggalan.

Hal itu ditetapkan demi kelestarian eksistensi keluarga. Sebab Islam telah menetapkan prinsip yang mirip teori sosialisme (*mā yushbih al-Ishtirākīyah*) dalam urusan harta keluarga. Di dalam keluarga, anggota keluarga yang fakir-miskin dibantu anggota lain yang kaya, jika ia tidak mampu untuk bekerja. Harta orang yang kaya beralih secara paksa di dalam keluarga dalam batas dua pertiga harta peninggalan.[35]

Dalam Islam, hak dapat beralih melalui cara pewarisan selama hak tersebut dapat dialihkan dari satu tanggungan kepada tanggungan lainnya. Orang yang hidup mewarisi yang meninggal dunia berupa hak-hak kebendaan, harta atau yang berhubungan dengan harta. Kepemilikan atau hak-hak khusus tidak terbatas pada pemiliknya, akan tetapi ia dapat beralih kepada ahli warisnya yang merupakan kepanjangan dari kehidupannya atau orang yang memiliki hak dan kewajiban secara timbal balik dengannya, yaitu kerabat dan istri. Oleh karena signifikansi hukum kewarisan dalam Islam, al-Qur'an menjelaskannya secara terperinci para ahli

[33] Abū Zahrah, *al-Takāful al-Ijtimā'ī* 54.

[34] Abū Zahrah, *al-Mujtama' al-Insānī*, 58.

[35] Ibid., 59.

waris dan bagiannya masing-masing. Sunnah hanya memberikan tambahan sedikit sekali yang tidak lebih dari penambahan rincian dan penjelasan terhadap hal yang global di dalam al-Qur'an.[36]

Zahrah menegaskan bahwa sistem kewarisan dalam Islam bersifat moderat di antara dua, ekstrim kanan dan ekstrim kiri. Kaum Sosialis menghapus sistem kewarisan sama sekali dan hanya memandang harta dan hak yang diperoleh melalui hasil karyanya sendiri sebagai satu-satunya dasar kepemilikan. Kaum Individualis seseorang memiliki otoritas yang sempurna terhadap hartanya baik selama masa hidup maupun setelah meninggalnya. Kedua pandangan ini membuang keluarga. Yang pertama mengabaikan keluarga, meski pun pemiliknya ingin merawatnya. Yang kedua menyerahkan urusan keluarga kepada kemauannya. Jika ia mau, maka ia memberikan harta kepada mereka dan jika ia tidak mau, maka ia tidak memberikannya. Bahkan kadang-kadang ia memberikan hartanya kepada orang atau sesuatu yang tidak ada hubungannya dengan keluarga, bahkan yang lebih rendah. Sementara itu, Islam menetapkan bahwa harta orang yang meninggal dunia berpindah secara pasti sesuai ketentuan hukum Islam (*jabran*) tanpa memberikan otoritas pada kehendak pemiliknya untuk mengatur hartanya setelah meninggal kecuali dalam batas 1/3 harta peninggalannya agar ia dapat menunaikan kewajiban-kewajiban bersifat kebendaan yang belum terbayarkan selama hidupnya atau agar ia dapat berbuat baik kepada orang yang berjasa dalam pembentukan kekayaannya atau supaya ia dapat membagi kepada orang yang lemah, baik masih ada hubungan kerabat maupun orang lain.[37] *Keenam*, Islam menyerukan integrasi sosial (*tak*ā*ful ijtim*āʿī) atas dasar memberikan pertolongan pada orang lemah agar dapat merasakan kehidupan yang mulia.

---

[36] Abū Zahrah, *al-Takāful al-Ijtimāʿī*, 56.

[37] Ibid., 57-58.

Oleh karena itu, Islam mewajibkan negara memberikan belanja hidup kepada orang-orang fakir miskin dan memberikan kewenangan kepada pengadilan untuk menetapkan vonis kewajiban memberikan belanja apabila negara tidak melaksanakan kewajibannya dalam memenuhi kebutuhan dasar hidup orang-orang yang membutuhkan.[38]

Islam menempuh metode pembentukan integrasi sosial (*al-takāful al-ijtimā'ī*) di dalam keluarga, komunitas kecil, masyarakat dan kemunitas besar, negara. Ada 4 (empat) metode pembentukan integrasi sosial, yaitu:

1) Pemberian belanja kepada sanak famili (*nafqah al-aqārib*). Dalam lingkup keluarga, pihak yang kuat wajib membantu yang lemah dan pihak yang kaya wajib membantu yang miskin. Namun jika orang miskin tidak memiliki kerabat kaya, maka belanja hariannya diambilkan dari *bayt al-māl* negara.[39]
2) Penyaluran Zakat. Ia merupakan kewajiban sosial yang ditangani penguasa, baik dalam pengumpulannya maupun menyaluranya. Zakat wajib disalurkan kepada 8 (delapan) kelompok (*aṣnāf*). Kelompok pertama dan kedua adalah kelompok fakir dan miskin. Zakat adalah hak orang fakir-miskin yang ada di dalam harta orang kaya. Harta yang wajib dibayarkan zakatnya adalah harta bersama orang-orang fakir-miskin yang diwakili penguasa dan para pemilik harta. Karena itu, harta yang sudah saatnya dibayarkan zakatnya, tidak boleh diperjualbelikan. Jika pemiliknya memperjualbelikannya, maka akad jual-belinya tidak sah. Sebab ia telah menjual-belikan barang bukan miliknya. Jual beli semacam ini tidak sah menurut sebagian ulama, seperti al-Shafi'i dan Ahmad bin Hanbal.

---

[38] Abū Zahrah, *al-Mujtama' al-Insānī*, 59.

[39] Abū Zahrah, *Tanẓīm al-Islām li al-Mujtama'* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 110-115.

3) Saling tolong menolong di komunitas kecil. Dalam masyarakat kesukuan, integrasi sosial sangat kental. Anggota suku yang kaya wajib membantu anggota miskin dan yang kuat membantu yang lemah. Suatu kabilah (suku) bertanggungjawab terhadap tindak pidana yang dilakukan salah satu anggotanya. Sehinga jika satu anggota melakukan tindak pidana, suatu kabilah harus menyerahkan anggota tersebut untuk mempertanggung-jawabkan tindakannya kepada kabilah lain. Ketika terjadi sanksi hukum berupa pembayaran sejumlah harta tertentu dan keluarga tidak dapat membayarnya, maka semua anggota kabilah harus bekerjasama mengumpulkan harta mereka untuk membayar sanksi hukum berupa harta tersebut, dengan catatan dana zakat yang ada tidak cukup untuk membayarnya. Jika harta hasil pengumpulan tidak mencukup kebutuhan orang-orang miskin, maka orang-orang kaya wajib saling membantu untuk memenuhi kebutuhan mereka.[40]

4) Pembayaran kaffarat dan sadaqah tidak wajib. Ketika integrasi sosial dalam bentuk kewajiban nafkah dan zakat ditetapkan sebagai kewajiban keagamaan dan kewajiban sosial karena penguasa turut serta menanganinya, maka ada 4 (empat) bentuk integrasi sosial yang bersifat murni kewajiban keagamaan karena pelaksanaanya diserahkan kepada suara hati keberagamaannya dan penguasa tidak berperan di dalam pelaksanaannya, yaitu:
    a) Sadaqah wajib yang mencapai derajat kewajiban agama atau mendekatinya seperti zakat fitrah, pembayaran diyat dalam pelaksaan ibadah haji dan berkurban binatang ternak pada hari raya Idul Qurban
    b) Sadaqah bersifat pilihan dalam berbagai bentuk infaq.
    c) Pembayaran *nadhar* dan *kaffārat*. Orang yang ber*nadhar* memberikan sadaqah dalam jumlah tertentu, maka ia harus

[40] Ibid., 126-127.

membayarnya. Hasil pembayaran ini dapat digunakan sebagai bentuk solidaritas kepada kaum fakir miskin. Pada tindakan-tindakan tertentu yang melanggar perintah, Allah menetapkan pembayaran *kaffārat* dalam bentuk memberi makan, pakaian kepada fakir miskin, berpuasa atau memerdekaan budak, sebagai sanksi hukumnya. Hasil pembayaran *kaffārat* berupa harta diberikan kepada fakir dan miskin

d) Pemberian wakaf. Wakaf merupakan sadaqah anjuran yang tidak mengikat, sebab wakaf tidak diwajibkan atas siapa pun. Namun ia memiliki keistimewaan dibanding bentuk sadaqah lainnya. Karena ia memiliki sifat tetap abadi secara umum. Objek wakaf adalah manfaat yang terus berlangsung. Wakaf telah menjalankan peran penting dalam pembentukan integrasi sosial pada masa-masa keemasan Islam baik di Suriah, Mesir dan negara lainnya.[41]

C. Maslahah dalam Bidang Jināyah (Hukum Pidana Islam)

Islam telah menetapkan upaya mewujudkan kemaslahatan manusia secara umum sebagai asas utama dalam hukum pidana Islam. Hukum pidana Islam ditetapkan sebagai upaya memberikan perlindungan terhadap 5 (lima) prinsip utama (*al-uṣūl al-khamsah*), yaitu perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, harta dan keturunan. Tidak satu pun sanksi hukum dalam Islam kecuali didasarkan pada perlindungan terhadap salah satu dari lima maslahah tersebut. Dalam Islam, sanksi hukum tidak ditetapkan berdasar hawa nafsu para hakim dan syahwat para penguasa, akan tetapi sanksi hukum ditetapkan agar neraca keadilan di antara manusia didasarkan pada asas timbangan yang lurus. Hukum yang diarahkan pada realisasi maslahah manusia didasarkan pada 2 (dua) fondasi utama, yaitu: *Pertama*, melindungi masyarakat dari keburukan dan malapetaka

[41] Ibid., 129-134.

yang memporak-porandakan, mengganggu ketenangan dan menggelisahkan manusia. Perlindungan ini diberikan supaya manusia bisa hidup secara aman dan tenang. Semua sanksi hukum keras disesuaikan dengan kadar kerusakan dan gangguan yang ditimbulkan oleh suatu tindak pidana terhadap diri manusia. Atau kemunculan tindak pidana tersebut dikhawatirkan akan merusak tatanan masyarakat, memutus tali cinta dan kasih sayang di antara para individu dalam masyarakat dan menebarkan fitnah di antara mereka. Sedangkan sanksi hukum tidak dapat diterapkan pada tindak pidana tersebut kecuali ketika sudah muncul di permukaan. Dengan demikian, sanksi hukum ditetapkan untuk mengontrol nafsu manusia agar tidak terus menerus berkubang dalam kesenangannya sendiri.[42] *Kedua*, penetapan hukum tanpa tebang pilih. Seperti sanksi hukum *ḥūdūd,*[43] berupa *ḥad zīnā*, *had qadhaf* (*had* bagi penuduh zina), *ḥad khamr* (*had* bagi peminum khamr), dan *had sariqah* (*had* bagi pencuri) ditetapkan pada pelakunya baik dari kalangan penguasa maupun rakyat, tanpa pandang bulu, tidak ada perbedaan antara pemerintah dan rakyat yang diperintah. Jika seorang pemimpin tertinggi negara melakukan tindakan yang menimbulkan akibat yang menyebabkannya terkena *had* zina, *had khamr* atau *qadhaf*, maka sanksi hukum *had* tetap ditegakkan atasnya, sebagaimana manusia lainnya. Sebab tidak ada pembedaan antara pemerintah dan rakyat dalam masalah *had* Allah. Dalam

---

42 Abū Zahrah, *al-Mujtama‘ al-Insānī*, 60.

43 *Ḥudūd* adalah sanksi hukum yang telah ditentukan kualitas dan kuantitasnya sebagai kewajiban yang merupakan hak Allah swt. Dikatakan ‘hak Allah’ untuk tidak memasukkan qisas ke dalamnya. Sebab qiṣāṣ dalam kebanyakan unsurnya merupakan hak manusia. *Ḥudūd* m erupakan sanksi hukum terhadap beberapa tindak pidana berdasarkan al-Qur’an dan Sunnah Rasulullah. Sanksi hukum ini ditetapkan demi kemaslahatan manusia untuk memelihara keturunan, harta, akal dan kehormatan. Namun, Bazdawi memasukkan qisas ke dalam *hudu@#d*. Menurut Bahansi, had dalam arti umum dapat berarti semua bentuk sanksi hukum (‘*uqūbāt*). Fathi Bahansi, *Madkhāl al-Fiqh al-Jinā-i al-Islāmī, 21-24*

hukum Islam, tidak ada orang yang dirinya kebal dan tidak bisa disentuh hukum. Sebab hukum-hukum Islam diambil dari Allah. Dia Yang Maha, Penguasa Tertinggi terhadap apa yang ditetapkan oleh-Nya dan dijalankan oleh-Nya juga. Jika seorang gubernur atau pemimpin tertinggi negara melakukan pembunuhan terhadap salah seorang rakyatnya atau memotong salah satu anggota tubuhnya, maka seluruh kaum muslimin wajib membantunya sehingga ia mendapat balasan yang setimpal dari orang yang dizaliminya. Sebab manusia adalah setara di hadapan hukum shariat Allah.[44]

1. Asas Penentuan Tindakan Pidana (al-Jarīmah)

Dalam rangka mengungkap lebih jauh tentang arti tindak pidana, Zahrah terlebih dahulu menjelaskan apa yang dimaksud buruk (*sharr*) dan baik (*khayr*) dalam ranah etika dari sudut pandang para pakar etika dari aliran Utilitarianisme. Menurut mereka, suatu tindakan dikatakan sebagai buruk manakala memberikan efek merugikan (*ḍarar*) bagi masyarakat dan dikatakan baik manakala tidak membahayakan bagi masyarakat. Hal ini disebabkan aliran ini memandang standar nilai (*miqyās*) baiknya suatu tindakan ditentukan oleh kualitas manfaat paling besar yang dihasilkan oleh tindakan tersebut bagi kuantitas paling banyak orang yang dimungkinkan untuk mendapatkannya. Menurut mereka, manfaat tidak selalu bersifat materi (*mādiyah*). Namun manfaat bisa bersifat rohani *(ma‘nawī*) dan juga materi (*mādiyah*). Manfaat juga tidak terbatas pada manfaat jangka pendek (*‘ājilah*), akan tetapi juga termasuk manfaat jangka panjang *(ājilah*).[45]

Zahrah menambahkan bahwa menolak hal-hal yang merugikan juga termasuk manfaat, seraya menyatakan bahwa standar nilai Utilitarianisme merupakan standar nilai paling jelas (*awḍaḥ al-*

---

44 Ibid., 60.

45 Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa al-‘Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: Jarīmah* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī,t.th), 22.

maqāyis), paling mendekati aturan-aturan perundang-undangan yang adil dan integrasi sosial, yang memandang manusia sebagai makhluk sosial yang hidup dalam suatu lingkungan yang mana ia bisa mendapatkan manfaat darinya dan ia bisa memberikan manfaat di dalamnya. Menurut Zahrah, ketentuan moral meliputi tindakan dan maksud (*i'tiqād*) yang mendasarinya. Seseorang tidak bisa dikatakan baik kecuali jika dia bermaksud melakukan tindakan baik. Hal ini sangat sesuai dengan standar moral dan etika Islam. Demikian pula, seseorang baru dikatakan buruk manakala ia beritikad buruk dan melakukan tindakan buruk.[46]

Atas dasar itu, dengan menukil pendapat Jeremy Bentham, Zahrah memandang bahwa undang-undang moral dan hukum memiliki kesamaan dalam menilai tindak pidana secara umum. Perbedaannya terletak pada pemaknaan tindak pidana secara khusus. Secara moral, tindakan buruk lebih umum daripada suatu tindakan yang dikenai sanksi hukum *('uqūbah*), karena ia mencakup tindakan buruk yang dikenakan sanksi berdasarkan hukum perundang-undangan dan tindakan buruk yang berada di luar jangkauan lembaga peradilan. Hal itu disebabkan ada banyak perkara yang tidak berlaku padanya proses pembuktian, yang seandainya hakim tetap bersikeras untuk memproses pembuktiannya, niscaya akan mendorongnya untuk membelah dada manusia. Tindakan seperti itu pada dasarnya tidak akan mengantar kepada kebaikan. Bahkan sebaliknya keburukan yang ditimbulkan lebih banyak daripada kebaikan yang dihasilkan sebagai akibat penetapan sanksi pada tindakan tersebut. Sebab undang-undang moral menuntut agar tidak ada pengungkapan terhadap rahasia manusia dan memasuki hati mereka.[47]

---

46 Ibid., 22.

47 Ibid., 23.

Pandangan seperti ini menurut Zahrah sangat sesuai dengan pandangan fuqaha secara umum. Apa pun yang dituntut undang-undang moral pada dasarnya juga dituntut oleh agama Islam. Apa yang dipandang baik oleh undang-undang moral, maka ia dituntut juga oleh ajaran Islam untuk dilakukan. Ia menukil tindakan Aktham bin Ṣayfī, orang bijak Arab, yang menyuruh anak-anaknya untuk menyelidiki ajaran Islam yang dibawa oleh Rasulullah saw. Mereka melaporkan kepadanya:

ان هذا ان لم يكن دينا فهو في اخلاق الناس امر حسن

> *"Sesungguhnya ajaran yang dibawa Muhammad, jika bukan agama, maka ia merupakan suatu ajaran yang baik dalam kitannya dengan pembentuan perilaku moral manusia yang mulia."*[48]

Demikian pula, tegas Zahrah, sebagian sanksi hukum yang ditetapkan oleh shariat Islam pada beberapa tindak tindak pidana telah diakui oleh undang-undang hukum pidana pada masa modern ini. Meskipun demikian, Zahrah membedakan antara ketentuan shariat Islam dan undang-undang positif yang berlaku di Mesir pada 4 (empat) aspek yaitu: *Pertama*, ketentuan shari'at Islam lebih luas cakupannya berkaitan dengan tindak pidana-tindak pidana yang dikenai sanksi hukum. Misalnya shariat Islam menetapkan sanksi hukum tertentu *(ḥudūd)* pada tindak pidana zina, minum khamer dan menuduh orang lain berbuat zina tanpa dasar (*qadhaf*). Padahal perundang-undangan Eropa secara garis besar tidak menetapkan sanksi hukum secara mutlak pada sebagian darinya dan menetapkan sanksi hukum pada sebagiannya dalam batas yang cukup sempit. *Kedua*, sanksi hukum yang ditetapkan shariat Islam didasarkan pada prinsip kesetaraan antara tindak pidana dan sanksi hukumnya dan mengupayakan supaya sanksi hukum yang ditetapkan sejenis dengan tindak pidana yang dilakukan agar lebih bisa memulihkan

---

48 Ibid., 24.

hati para korban dan keluarganya. Hal itu dilakukan agar sanksi hukum setara dengan tindak pidana, sebab menolak tindakan melampaui batas adalah dengan tindakan yang setara dengannya. *Ketiga*, perundang-undangan kontemporer lebih mengutamakan hak masyarakat dalam kaitannya dengan penetapan sanksi hukum dan kurang mempedulikan pemulihan terhadap sisi psikologis (sakit hati) para korban. *Keempat*, kebanyakan sanksi hukum di dalam perundang-undangan kontemporer dengan cara memenjarakan pelaku yang menghalanginya dari menjalani kehidupan yang biasa dan dari segala macam pekerjaan. Ini merupakan penyia-nyiaan terhadap banyak potensi kemanusiaan dan menebarkan semangat permusuhan antara pelaku tindak pidana dan masyarakat.[49]

Berdasarkan uraian di atas, Zahrah menegaskan bahwa yang menjadi dasar penetapan suatu tindakan dipandang sebagai tindak pidana (*jarīmah*) adalah tindakan menyalahi perintah agama (*mukhālafat awāmir al-dīn*).[50] Definisi yang dikemukakan Zahrah ini cukup global. Audah memberikan definisi lebih terperinci. Menurutnya, tindak pidana adalah melakukan tindakan yang diharamkan dengan ancaman sanksi hukum ketika dilakukan, tidak melakukan tindakan yang haram ditinggalkan dengan ancaman sanksi hukum ketika ditinggalkan atau melakukan atau tidak melakukan tindakan tertentu yang telah ditetapkan keharaman dan sanksinya oleh hukum shariah. Melakukan atau tidak melakukan baru disebut tindak pidana ketika ada ketetapan tentang sanksi hukumnya. Definisi ini, menurut Audah, sesuai dengan undang-undang positif yang mendefinisikan tindakan pidana sebagai tindakan yang dilarang undang-undang dan tidak melakukan tindakan yang dituntut dilakukan oleh undang-undang. Melakukan atau tidak melakukan baru disebut tindak pidana ketika ada

[49] Ibid., 24-25.

[50] Ibid., 25.

sanksi hukum yang ditetapkan undang-undang.[51] Ini merupakan asas yang sangat jelas, namun ada 2 (dua) catatan dalam hal ini, yaitu[52]: *Pertama*, perintah-perintah agama Islam bersifat global (*kullīyah*), tidak parsial (*juz-īyah*). Islam telah menetapkan sanksi hukum terhadap 6 (enam) bentuk tindak pidana, yaitu *al-baghy*, pembegalan di jalan (*qaṭ' al-ṭuruq*), pencurian (*sariqah*), zina, *qadhaf* dan *qiṣās* dalam segala bentuknya. Kemudian al-Sunnah menambahkan sanksi hukum minum khamer, tindakan murtad dan lain sebagainya. Ada banyak sanksi hukum yang diterapkan pada banyak tindak pidana yang tidak dijelaskan oleh al-Qur'an maupun al-Sunnah. Penetapannya diserahkan pada *walīy al-amr* (pemerintah) yang disesuaikan dengan keadaan pelaku tindak pidana berdasarkan pertimbangan kemaslahtan dan ketertiban masyarakat. Itulah yang disebut *ta'zīr.*[53] *Kedua*, dalam menetapkan sanksi-sanksi hukum dalam bentuk *ta'zīr* harus didasarkan pada asas yang *ḍābiṭ* (kokoh) untuk menilai apakah suatu tindakan dikatakan tindak pidana atau tidak. Asas tersebut harus berangkat

---

[51] 'Abd al-Qadīr 'Awdah, *Mawsū'ah al-'Aṣrīyah fī al-fiqh al-Jinā'ī al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2001), 1: 162-163.

[52] Ibid., 25.

[53] Menurut Fath Bahansi, *ta'zīr* adalah memberikan sanksi hukum yang menjerakan sebagai pelajaran (*ta'dīb*) oleh *qāḍī* (penegak hukum) terhadap berbagai tindak pidana yang tidak ada ketentuan *ḥudūd* (menurut Bazdawi , *qiṣāṣ* termasuk *ḥudūd*) di dalam shari'at Islam. Qadi menetapkan Ta'zir mulai dari yang paling ringan sampai yang paling berat. Sebab di antara pelaku tindak pidana ada yang tindakannya menjadi baik melalui pelarangan dan ucapan yang pedas. Namun ada juga baru bisa jera ketika dipukul atau dipenjarakan. Kemaslahatan dan hukum manusia selalu berubah sepanjang zaman. Karena itu, (penguasa) wali al-amr diberi keleluasaan menetapkan ta'zir sebagai bentuk kasih sayang terhadap manusia. Seandainya Allah menetapkan sanksi hukum hudud pada semua tindak pidana, niscaya manusia dalam kesulitan besar. Namun Sang Pembuat Hukum (*Shāri'*) hanya menetapkan hudud pada sejumlah tindak pidana yang mengancam keamanan umum (al-amn al-'am) sehingga dasar-dasar bangunan masyarakat dapat tetap terpelihara. Ahmad Fathi Bahansi, *Madkhal al-Fiqh al-Jinā'i al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1989), 23-24

dari sumber hukum, tujuan, sasaran dan arahan shariʿat Islam. Asas tersebut adalah asas maslahah kemanusiaan (*maṣlaḥah insānīyah)* bagi kuantitas terbesar (*li akbar ʿadad*). *Maṣlaḥah insānīyah* merupakan inti *maṣlaḥah ḥaqīqīyah*. Semua hukum dan aturan yang ditetapkan shariat Islam pasti didasarkan pada asas maslahah yang terdapat pada tujuan dan maksudnya. Tindakan apapun yang menyalahi asas maslahah dipandang sebagai tindak pidana yang berhak mendapatkan sanksi hukum.[54]

Maslahah yang selalu dijaga eksistensinya oleh shariat Islam dikembalikan pada pemeliharaan 5 (lima) hal, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Menurut Zahrah, penetapan sanksi hukum dalam shariat Islam harus dikembalikan pada upaya menjaga 5 (lima) hal di atas. Suatu tindakan dipandang sebagai tindak pidana manakala bertentangan kemaslahatan (*maṣāliḥ*) 5 (lima) hal di atas yang pada dasarnya merupakan aksioma akal manusia dan kebutuhan dasar semua umat manusia dari berbagai agama. Lima hal tersebut mirip dengan dasar-dasar moral yang diakui secara universal oleh seluruh umat manusia seperti kejujuran (*al-ṣidq*) dan keadilan (*al-ʿadl*) yang diakui oleh semua akal manusia sebagai tindakan yang bernilai utama dan menentangnya berarti tindakan yang bernilai rendah. Kedua sifat ini pada dasarnya bisa dikembalikan pada pemeliharaan terhadap 5 (lima) hal di atas.[55]

Zahrah menandaskan bahwa menjaga 5 (lima) hal di atas, jika dilihat dari sisi *kullīyah*, merupakan suatu perintah yang pasti (*amrun qaṭʿiyyun*), karena ada banyak dalil tekstual (*nuṣūṣ*) yang secara keseluruhannya menjadi penopangnya dan merupakan hal yang *ḍarurī*, karena kehidupan manusia tidak mungkin bisa dijalani secara mulia kecuali dengan memelihara 5 hal di atas. Namun, bila dilihat dari sudut pandang *juzʾī* (parsial), dari sisi realisasi maslahah

---

[54] Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa al-ʿUqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: Jarīmah*, 32.

[55] Ibid., 31.

dalam hubungannya dengan seseorang tertentu atau kemunitas tertentu, ada kemungkinan terjadi pertentangan. Kadang-kadang apa yang merupakan maslahah meyakinkan bagi sebagian orang justru merupakan kerugian yang meyakinkan bagi sebagian lainnya, bahkan kadang-kadang merupakan kerugian bagi diri orang itu sendiri. Dengan demikian, seseorang yang berjalan di atas dua kaki merupakan maslahah yang meyakinkan baginya. Namun ketika salah satu kakinya terkena penyakit kanker, maka maslahah semacam ini berbalik menjadi kerugian baginya. Demi maslahah seluruh bagian tubuhnya, maka salah satu kaki tersebut harus dihilangkan (amputasi). Perumpamaan sebuah kaki atau lengan di dalam tubuh manusia bagaikan seseorang yang berada di dalam komunitasnya. Maslahah meyakinkan bagi suatu tubuh manusia terjadi ketika semua anggota tubuhnya berada dalam keadaan sehat dan tetap eksis. Namun jika salah satu anggota tubuh rusak dan jika keselamatan seluruh anggota tubuh lainnya tergantung pada hilangnya satu anggota tubuh tersebut, maka anggota tubuh tersebut wajib diamputasi. Dengan demikian, maslahah yang menuntut keberadaan (eksistensi) suatu anggota tubuh pada saat tubuh itu sehat merupakan maslahah yang menuntut ketiadaan anggota tubuh tersebut pada saat tubuh sedang menderita suatu penyakit.[56]

Dengan demikian, kadang-kadang terjadi pertentangan antara beberapa maslahah dan beberapa kerugian. Satu tindakan kadang-kadang di suatu waktu membawa manfaat dan di waktu lainnya membawa kerugian. Menurut Zahrah, ketika terjadi pertentangan antara manfaat dan kerugian, maka tindakan yang menghasilkan manfaat paling banyak harus didahulukan. Yang layak dipertimbangkan adalah tindakan yang membawa maslahah untuk sebanyak mungkin orang dengan sebesar mungkin manfaat yang didapatkan dari tindakan tersebut *(wa al-ʿibrah takūn bi maṣlaḥat akbar ʿadad mumkin)*. Tindakan yang menimbulkan

[56] Ibid., 31.

banyak dikalahkan oleh tindakan yang membawa sedikit kerugian. Tindakan yang menolak kerugian lebih didahulukan atas tindakan yang memproduk maslahah (*dafʻ al-maḍār muqaddam ʻalā jalb al-maṣāliḥ)*. Sebab tindakan menolak kerugian pada prinsipnya merupakan maslahah yang membawa kepada keselamatan.[57]

Ada beberapa kaedah fiqhiyah berkaitan dengan maslahah dan kerugian sesuai dengan pemikiran hukum Zahrah di atas. Sebagian di antaranya adalah:

اذا تعارض مفسدتان روعي اعظمها ضررا بارتكاب اخفهما[٥٨]

"*Ketika terjadi pertentangan antara dua kerugian, maka harus dihindarkan yang paling besar kerugiannya dengan melakukan yang paling ringan dari dua kerugian tersebut*.".

درء المفاسد اولى من جلب المصالح فاذا تعارض مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة[٥٩]

"*Menolak kerugian adalah lebih utama dibandingkan menarik kemaslahatan. Sehingga, ketika ada pertentangan antara kerugian dan maslahah, maka menolak kerugian lebih didahulukan*".

الحكم يتبع المصلحة الراجحة[٦٠]

"*Hukum itu mengikuti maslahah yang kuat*"

Atas dasar itu, Zahrah menyimpulkan bahwa maslahah suatu komunitas (jamaah) bersifat nisbi *(nisbīyah)* dan relatif/situasional (*iḍāfīyah*), bukan merupakan kenyataan yang bersifat substantif

---

[57] Ibid., 31.

[58] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī al-Furū*ʻ (Surabaya: al-Hidāyah, t,th), 62.

[59] Ibid., 62.

[60] Ibid., 62.

(ḥaqīqah dhātīyah), ketika dilihat dari sudut pandang pada satu per satu unsur-unsurnya. Namun jika dilihat dari keseluruhan unsur-unsurnya, maka ia bersifat substantif yang pasti *(dhātīyah qaṭ'īyah*).[61]

Berdasarkan pemikiran di atas, Zahrah menegaskan bahwa menjadikan manfaat yang sesungguhnya (*naf' al-ḥaqīqī*) sebagai asas dalam penetapan sanksi hukum (*'uqūbāt*) merupakan ketetapan yang tepat (*al-ḥukm al-mustaqīm*), disertai pertimbangan penetapan sanksi hukum atas suatu tindakan bagi orang yang memang berhak mendapatkannya, dalam arti yang dipandang sebagai tindak pidana (*jarīmah*) adalah semua tindakan yang merupakan pelanggaran (*i'tidā'*) terhadap 5 (lima) maslahah yang telah ditetapkan. Orang yang melakukan pelanggaran akan mendapatkan sanksi hukum sebatas beban tanggungjawab yang bisa diembannya dari tindakan yang telah dilakukannya sesuai syarat-syarat sanksi hukum yang ada dalam ketentuan shariat Islam. Dengan cara seperti ini, undang-undang ditetapkan demi memelihara beberapa maslahah mu'tabarah yang ada di masyarakat, tanpa memberikan pengaruh sedikit pun pada keinginan pribadi (*hawā al-shakhṣī*) dalam menentukan sanksi hukum. Penentuan sanksi hukum harus didasarkan pada paling tidak 3 (tiga) hal: (1) seberapa besar pelanggaran itu merugikan masyarakat, (2) seberapa banyak sanksi itu memberikan manfaat bagi korban, dan (3) seberapa berat beban yang bisa ditanggung oleh pelakuknya. Menurut Zahrah, ini merupakan asas yang tepat, sebab semua undang-undang pidana baik yang didasarkan pada wahyu maupun hasil bikinan manusia pasti memiliki maksud yang sama, yaitu mengatur kemaslahatan manusia dan melindungi mereka dari kerusakan (*fasād*).[62]

---

61 Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: Jarīmah*, 34.

62 Ibid., 34.

Dalam pandangan Zahrah, manfaat mencakup manfaat yang bersifat materi maupun immateri. Hawa nafsu sama sekali bukan merupakan manfaat karena tidak dapat didefinisikan. Zahrah menyadari bahwa menjadikan manfaat sebagai asas dalam penetapan sanksi hukum telah menarik bukan tanpa masalah. Menurutnya, sejumlah pakar hukum pidana telah melontarkan kritik dalam hal ini. Bagi, mereka, menjadikan manfaat sebagai asas dalam penetapan hukum pidana merupakan satu tahap dari beberapa tahapan pemikiran dalam hal penetapan sanksi hukum. Yang jelas hal itu bukan merupakan tahap akhir dan tahap paling sempurna. Sesungguhnya ada tahap lain yang lebih tinggi darinya, yaitu menjadikan keadilan sebagai dasar dalam penetapan sanksi hukum tanpa memandang pada manfaat jangka pendek maupun manfaat jangka panjang, sesuai dengan pandangan Immanuel Kant dalam bidang etika. Menurut Kant, asas utama perilaku baik manusia adalah kewajiban.[63] Kewajiban adalah keadilan itu sendiri, yaitu mengasumsikan bahwa apapun yang ditetapkan undang-undang adalah berlaku atas seluruh manusia. Jika suatu perbuatan menghasilkan kebaikan dan perbaikan pada manusia dan masyarakat, maka perbuatan itu dikatakan baik. Jika perbuatan

---

[63] Menurut Kant perbuatan adalah baik jika hanya dilakukan karena wajib dilakukan. Seseorang baru dikatakan memasuki taraf moralitas tatkala ia melakukan suatu perbuatan semata- mata ‘ karena hormat kepada hukum moral”. Yang dimaksud hukum moral adalah kewajiban. Kant merumuskan Hukum moral sebagai suatu perintah pasti. Dengan ini yang dimaksudkannya adalah bahwa hukum moral itu atau bahwa ia berlaku untuk semua situasi. Lagi pula, ia berupa perintah yang berarti memiliki kekuatan dan kewenangan mutlak. Kant merumuskan ‘perintah pasti’ itu dengan ungkapannya: “*Bertindaklah dengan cara sedemikian rupa sehingga kamu selalu menghormati perikemanusiaan, entah kepada dirimu sendiri maupun kepada orang lain, bukan hanya sekali-kali, melainkan selalu dan selamanya*”. Menurut Kant, hukum moral sama universalnya dengan hukum kausalitas. Itu pun tidak dapat dibuktikan dengan akal, namun tetap mutlak dan tidak dapat diubah. Jostein Gaarder, *Dunia Sophie: Sebuah Novel Filsafat* (Bandung: Mizan, 2012), 517-518.

itu menghasilkan kerusakan dan kekacauan, maka perbuatan itu dikatakan buruk. Asas undang-undang adalah keadilan.[64]

Zahrah menyitir pendapat Said Mustafa Said, pakar hukum pidana Islam yang menyatakan bahwa hukum pidana didasarkan pada norma keadilan. Alasan kebolehan menerapkan sanksi hukum tidak didasarkan pada adanya manfaat pada masyarakat dalam arti melindunginya dari dosa dan menjadikannya sebagai pelajaran bagi orang lain, akan tetapi sanksi hukum merupakan aktifitas yang dituntut oleh rasa keadilan murni yang sunyi dari segala bentuk kemanfaatan. Atas dasar itu, sanksi hukum termasuk kewajiban moral yang merealisasikan keadilan di antara manusia. Dalam penetapan sanksi hukum terdapat penerimaan keadilan secara murni yang sunyi dari segala kecenderungan manfaat.[65]

Wacana semacam ini biasanya dibahas dalam ilmu etika. Akan tetapi, tegas Abu Zahrah, memisahkan sanksi hukum dari arti kemanfaatan bagi masyarakat berarti memisahkan antara sebab dari akibatnya. Sebab bangunan masyarakat didirikan di atas jalinan beberapa maslahah dan berkelindannya beberapa manfaat. Berdasar pergaulan manusia semacam ini, kadang-kadang sebagian pelaku kerjasama melakukan perbuatan zalim kepada sebagian lainnya. Oleh karena itu, dalam upaya melindungi maslahah-maslahah ini undang-undang harus memberikan perlindungan kepada maslahah-maslahah yang diakui shari'ah, melarang kecurangan dan tindak kesewanang-wenangan. Sanksi hukum dapat melakukan fungsi perlindungan semacam ini jika sanksi hukum tersebut tidak memiliki unsur kesewenang-wenangan di dalamnya atau jika hukum itu adil. Dengan demikian, pemisahan keadilan dari makna manfaat berarti memisahkan sebab dari akibatnya. Sanksi hukum harus mempertimbangkan norma keadilan dan kesetaraan antara

---

[64] Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: Jarīmah*, 34.

[65] Ibid., 35.

tindak pidana dan sanksi hukumnya dan kadar resiko yang mampu ditanggung pelaku tindak pidana.[66]

Keadilan, dalam arti ini, memiliki arti relatif. Atas dasar itu, Zahrah menyimpulkan bahwa keadilan dan sanksi hukum yang tidak ada kezaliman di dalamya, di satu sisi, dan manfaat di sisi lain, merupakan makna-makna yang saling melengkapi dan mengikat satu sama lain yang dipersatukan oleh ikatan pemikiran yang kokoh dan kuat. Dengan demikian, tegas Zahrah, manfaat dalam makna Islam sebagaimana dijelaskan dan makna-makna yang terkandung di dalamnya baik dari sisi rohani, intelektual maupun material sama sekali tidak mengandung kezaliman, bahkan ia merupakan keadilan yang sesungguhnya yang mungkin direalisasikan.[67]

Berdasarkan telaah mendalam terhadap hukum pidana Islam, ternyata keadilan merupakan tujuan hukum yang menjadi poros utama keseluruhan hukum-hukum Islam. Keadilan nampak sangat jelas pada seluruh bidang hukum Islam, tidak hanya pada hukum pidana Islam. Bahkan, keadilan menempati posisi tertinggi di antara tujuan hukum Islam lainnya. Hal itu disebabkan oleh sebab yang sederhana, yaitu karena hukum Islam terdiri dari perintah dan larangan. Masing-masing ada imbalannya. Sedangkan keadilan tidak dapat dilepaskan dari imbalan/balasan. Fuqaha biasa menyatakan bahwa keadilan adalah soko guru hukum Islam (*al-ʿadl ʿimād al-sharīʿah*), sebagaimana tauhid adalah soko guru aqidah. Keadilan terpusat pada fitrah manusia. Karena itu, semua aturan perundang-undangan mengakuinya. Jika tubuh memiliki beberapa panca indera, maka akal juga demikian. Di antara indera akal adalah indera keadilan. Oleh karena itu, Islam sebagai agama fitrah, tentu

---

[66] Ibid., 35

[67] Ibid., 35.

saja ketetapan hukumnya lebih banyak yang sesuai dengan ide keadilan.[68]

Atas dasar itu, Zahrah berpendapat bahwa aliran yang mendasarkan hukum pada asas perlindungan terhadap kemaslahatan manusia yang diakui shari'ah Islam (*maṣlaḥah mu'tabarah*) merupakan aliran praksis yang tepat, sebab ia merealisasikan penegakan prinsip-prinsip yang diakui dalam syariat Islam sekaligus menegakkan prinsip keadilan, meletakkan batas-batas untuk menolak tindakan berlebihan dan menetapkan kesesuaian antara tindak pidana dan sanksi hukum atasnya. Menurut Zahrah, teori Utilitarianisme sebagaimana dicanangkan Jeremy Bentham tidak melepaskan sanksi hukum dari makna keadilan dalam rangka memberikan perlindungan bagi kemaslahatan manusia, akan tetapi justru menetapkan dan mengokohkan keadilan itu sendiri. Sebab Bentham menegaskan keniscayaan adanya kesesuaian antara tindakan pidana dan sanksi hukum. Adanya kesesuaian itu menjadikan sanksi hukum benar-benar hadir di dalam benak orang yang hendak melakukan tindak pidana dan cukup mempengaruhi cara berfikirnya. Ketika pembuat undang-undang menetapkan sanksi hukum berangkat dari sifat dasar tindak pidana, maka keadilan telah ditegakkan dan hawa nafsu dikalahkan dalam penetapan sanksi hukum. Sebab dalam hal ini sanksi hukum tidak datang dari pembuat undang-undang, akan tetapi berasal dari tindak pidana itu sendiri, sehingga seseorang tidak dihukum oleh saudaranya.[69]

Menurut Abu Zahrah, pengaruh yang ditimbulkan sanksi hukum harus disesuaikan dengan keadaan pelaku tindak pidana supaya hasil akhir dari sanksi hukum itu tidak lebih menyakitkan dibandingkan kerugian yang timbul dari tindak pidana yang dilakukannya terhadap masyarakat. Atas dasar itu, ia menyimpulkan

---

[68] Muhammad 'Iwaḍ, *Dirāsāt fī al-Fiqh al-Jinā-ī*, (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawlīyah, 2010),187 .

[69] Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: Jarīmah*, 36.

bahwa teori Utilitarianisme yang digagas Jeremy Bentham merupakan asas yang kokoh dalam penetapan sanksi hukum, karena tindak pidana merupakan pelanggaran batas terhadap kemaslahatan manusia. Teori ini tidak dapat melepaskan diri dari prinsip keadilan. Ini berarti bahwa tahap akhir dari hukum pidana sangat sesuai dengan pendapat Bentham, karena ia mempertimbangkan kemaslahatan masyarakat sekaligus merealisasikan keadilan, yang berarti berada pada koridor teori Immanuel Kant bahwa keadilan sejati merupakan bagian dari kewajiban yang harus ditunaikan. Dua pandangan ini dalam prakteknya senada dan seirama. Ketika kewajiban ditunaikan dan keadilan ditegakkan, niscaya terwujud kemanfaatan umum yang sesungguhnya. Ketika manfaat ditunaikan dan dihormati, niscaya keadilan ditegakkan, baik didorong motivasi menegakkan keadilan sejati sebagaimana pendapat Kant maupun didorong motivasi mendapatkan manfaat untuk sebanyak mungkin orang (*al-manfa'ah li akbar adad*) sebagaimana pendapat Bentham.[70]

Berkaitan dengan penetapan tindak pidana dalam shari'at Islam, Zahrah menegaskan bahwa suatu tindakan dipandang sebagai tindak pidana manakala mengandung unsur melanggar maslahah-maslahah yang diakui shari'at Islam (*maṣlaḥah mu'tabarah*) berdasar al-Qur'an dan al-Sunnah dan bahwa sanksi hukum terhadap tindak pidana harus mempertimbangkan sisi perlindungan terhadap maslahah-maslahah ini. Dan bahwa keadilan sejati yang mungkin dilakukan di dunia hanya dapat terealisir di dalam hukum Islam, yang menegaskan bahwa keadilan harus direalisasikan seiring dengan perlindungan terhadap maslahah-maslahah sosial yang diakui shari'at Islam. Zahrah menegaskan bahwa shari'at Islam telah menetapkan hal itu sebelum perundang-undangan kontemporer lebih dari 12 abad yang lalu. Namun kembalinya pengetahuan

70 Ibid., 36.

ini ke dalam pangkuan bumi Islam merupakan salah satu bentuk penemuan barang hilang milik umat Islam.[71]

Menurutnya, ada beberapa keberatan terhadap penerapan syariat Islam di bidang hukum pidana, antara lain: *Pertama*, sebagian dari sanksi hukum yang ditetapkan syariat Islam sangat keras dan tidak seimbang dengan tindak pidana yang dilakukan. Seperti sanksi hukum potong tangan dalam kasus tindak pidana pencurian, sanksi hukum cambuk 100 kali pada kasus tindak pidana perzinaan dan sanksi hukum cambuk 80 kali pada kasus tindak pidana *qadhaf*. Sanksi hukum-sanksi hukum ini memang bermanfaat dan cukup membuat jera, namun sisi menjerakan lebih tampak daripada sisi keseimbangan antara tindak pidana dan sanksi hukumnya. *Kedua*, syariat Islam tidak mempertimbangkan situasi dan kondisi pelaku tindak pidana yang mendorongnya untuk melakukan tindak pidana. Padahal mengkaji kondisi pelaku tindak pidana dan berupaya mengobatinya ketika ia dalam keadaan sakit merupakan prinsip utama dalam ilmu hukum pidana. Seorang hakim harus berlaku adil dalam menangani pelaku tindak pidana yang sakit dengan mengupayakan pengobatannya, namun tidak satu pun fuqaha menjelaskan hal itu.[72]

Menanggapi keberatan tersebut, Zahrah menjawab berdasarkan teori Utilitarianisme. Menurutnya, sanksi hukum dalam shari‘at Islam sangat adil dan seimbang dengan tindak pidana yang menjadi sebabnya. Menurutnya, hanya penalaran dangkal yang mengatakan bahwa hukum dalam shari‘at Islam sangat keras. Meski pun demikian, sanksi hukum itu cukup adil dan membawa maslahah serta sesuai dengan kebutuhan hidup manusia. Menurut Awdah, keseimbangan antara sanksi hukum dan tindak pidana dalam hukum pidana Islam merupakan cabang dari suatu prinsip umum, yaitu keadilan yang

---

71 Ibid., 37-38.

72 Ibid., 38.

menuntut keseimbangan antara perbuatan dan balasannya baik berupa siksa maupun pahala. Sebab tidak adanya keseimbangan di antara perbuatan dan balasanya merupakan kezaliman.[73]

Penalaran mendalam menyimpulkan bahwa sanksi potong tangan seimbang dan setara dengan tindak pidana pencurian. Tindak pidana pencurian bukan sekadar hilangnya sepuluh dirham atau seperempat *mithqāl dīnār*, sebagaimana tertulis dalam berbagai literatur fiqh. Namun tindak pidana pencurian terletak pada keresahan yang dialami masyarakat yang telah merasa aman selama ini dan kegelisahan yang dirasakan masyarakat yang telah merasa tenang. Ancaman adanya pencurian di satu rumah, menyebabkan banyak penghuni rumah menjadi resah, banyak tetangga merasa takut dan banyak manusia merasa selalu dalam keadaan tak menentu. Kemudian mereka berlomba mengeluarkan banyak biaya untuk membentengi rumah-rumah mereka, menyiapkan banyak kunci dan pagar demi menjaga harta mereka masing-masing. Kadang-kadang pelaku tindak pidana pencurian memakai senjata sehingga membuat takut para istri dan anak-anak. Oleh karena itu, sanksi hukum yang keras ini merupakan balasan yang setimpal bagi tindak pidana yang meresahkan ini, yang dilakukan di tengah malam gelap gulita atau di siang bolong dengan cara-cara yang tidak mudah dilihat mata kepala manusia.[74]

Sesungguhnya sanksi hukum potong tangan sudah ada di zaman Jahilīyah. Kemudian Islam mengakui dan menetapkanya dengan menambahkan beberapa syarat, kaedah dan aturan hukum untuk penerapannya, yang menjadikan sanksi hukum ini tidak dapat dilaksanakan kecuali hanya pada orang yang berhak mendapatkannya dan pada batas yang sangat sempit. Penerapan sanksi hukum ini akan menciptakan kebahagiaan, ketentraman, keamanan,

---

[73] Muhammad ʿIwaḍ, *Dirāsāt fī al-Fiqh al-Jinā-ī*, 201.

[74] Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa al-ʿUqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: Jarīmah*, 38.

keagungan dan kekuatan umat Islam, hanya ketika dilakukan secara adil tanpa kezaliman, secara mudah tidak terlalu keras dan berdasarkan landasan pemikiran yang benar yang disepakati jumhur fuqaha serta dengan keyakinan sempurna tanpa keraguan sedikit pun.[75]

Contoh kedua adalah tindak pidana perzinaan. Menurut Zahrah, sanksi hukum atas tindak pidana ini seimbang dan setara dengan tindak pidananya. Zina merusak keturunan dan membawa virus-virus keji yang merusak moral (*fāḥishah*) kepada orang-orang yang baik jika wabah ini telah menular dan menodai komunitas Islam yang luhur. Sebab virus-virus keji yang tinggal dalam tubuh manusia akan menyebabkan banyak kerusakan, antara lain: keturunan hadir dalam keadaan tidak terhormat, anak-anak tidak mengetahui bapaknya, bapak-bapak tidak mengakui anak keturunannya, masyarakat menjadi terpecah, ikatan keluarga menjadi terurai, para ibu menyia-nyiakan anak keturunan dan sering menanggung rasa sakit lahir batin serta banyak pengkhianatan terhadap amanah yang dititipkan Allah kepadanya. Dengan demikian, sanksi hukum yang ditetapkan Allah di dalam al-Qur'an adalah balasan yang setimpal terhadap tindak pidana yang dapat menggoyahkan langit dan bumi.[76]

Di antara hikmah ditetapkannya sanksi perzinaan adalah membersihkan masyarakat dari sifat-sifat rendah yang dapat menghancurkannya. Penyebaran perzinaan yang keji di suatu masyarakat akan melemahkan aqidah dalam diri mereka, mencampakkan perintah dan larangan Allah serta mengantar pada sifat-sifat sosial rendah yang menimbulkan berbagai permusuhan yang berujung pada pembunuhan dan penghilangan nyawa. Sifat cemburu merupakan watak dasar manusia. Ketika seorang muslim mengetahui

---

[75] Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Maqāṣid al-Shar'īyah li al-'Uqūbāt fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Sa'ādah, 2005), 292-295.

[76] Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: Jarīmah* , 38-39.

bahwa ada orang lain yang melakukan pelecehan seksual terhadap istri, anak perempuan atau kerabatnya, maka ia tidak cukup membunuhnya, bahkan ia selalu menunggu saat yang tepat untuk membalaskan dendam kepada pelakunya. Dengan begitu, terjadi musibah besar, dendam kesumat di dalam hati, harta tersia-siakan dalam keburukan. Karena itu, penetapan sanksi hukum yang keras terhadap pelaku perzinaan ditujukan untuk memelihara diri manusia, melindungi kehormatan mereka, membentengi keluarga yang merupakan fondasi utama bangunan masyarakat. Sebaliknya, jika sanksi hukum yang keras ini tidak diterapkan, maka dikhawatirkan akan menimbulkan penderitaan yang lebih besar, baik bagi individu maupun masyarakat.[77]

Contoh ketiga adalah tindak pidana *qadhaf*. *Qadhaf* yang berarti menuduh laki-laki atau perempuan yang suci dengan tuduhan melakukan perbuatan zina merupakan tindak pidana yang menelorkan banyak tindak pidana lainnya. Ketika seorang perempuan kehilangan kedudukan sebagai perempuan suci di suatu masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai moral luhur, maka kedudukannya menjadi hina di matanya sendiri, di mata kaum perempuan lainnya dan di mata manusia pada umumnya. Dikenalnya seorang perempuan sebagai orang yang suci dari perbuatan zina merupakan bekal bersifat rohani yang pasti dibutuhkan di dunia ini. Demikian pula bagi seorang laki-laki, meski pun akibat tindak pidananya dalam hal ini lebih kecil dibandingkan tindak pidana terhadap perempuan. Di belakang *qadhaf*, tersebar perbuatan keji di kalangan orang-orang beriman. Sebab ketika orang-orang baik dan mulia dituduh melakukan perbuatan zina, maka orang-orang yang berada di bawah kedudukan mereka dalam hal moralitas, akan lebih mudah untuk melakukan perbuatan zina. *Qadhaf* pada dasarnya berangkat dari ucapan buruk yang tidak akan diucapkan orang yang

---

[77] Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Maqāṣid al-Sharʿīyah li al-ʿUqūbāt fī al-Islām* , 329-240

sempurna dalam integritasnya dan tidak akan dilakukan orang yang terhormat.[78]

Di antara hikmah penetapan sanksi hukum *qadhaf* adalah melindungi kehormatan manusia, menjaga nama mereka, memotong lidah-lidah keburukan, membentengi aqidah mereka dari penyimpangan dari jalan yang benar, mengokohkan ikatan-ikatan sosial di antara mereka, membangun masyarakat atas dasar cinta, kasih sayang dan tolong menolong dalam kebaikan dan ketakwaan, melindungi harta agar tidak dibelanjakan kecuali pada jalan kebaikan dan manfaat bagi orang banyak dan membimbing jiwa dan akal untuk membangun bukan merusak, untuk melakukan hal yang bermanfaat bukan menimbulkan kerugian, untuk saling tolong menolong dengan sesama manusia dalam kebaikan dan ketakwaan dan untuk membiasakan lidah mengucapkan kebaikan bukan keburukan. Tindakan pidana *qadhaf* memiliki pengaruh paling buruk baik terhadap individu maupun masyarakat. Oleh karena itu, sanksi hukum yang dapat mencabutnya sampai ke akar-akarnya harus diterapkan. Sanksi hukum yang ditetapkan Allah merupakan keharusan yang bersifat niscaya (*lāzimah ḍarūrīyah*).[79]

Berdasarkan contoh-contoh di atas, Zahrah menyimpulkan bahwa maslahah yang diakui shari'at Islam tidak melampaui batas keadilan dan tidak keluar dari ruang lingkupnya. Dengan demikian, menjadikan maslahah sebagai asas dalam penetapan sanksi hukum yang menjerakan tidak bertentangan dengan prinsip keadilan. Sebab maslahah dan keadilan berjalan seiring dan tidak saling bertentangan, bahkan dalam penetapan sanksi hukum yang berkaitan dengan *siyāsah syar'īyah* (politik hukum), seperti menghukum mati orang-orang zindiq dan yang serupa dengan mereka. Sebab tindak pidana mereka membahayakan aqidah umat

---

78 Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: Jarīmah*, 39.

79 Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Maqāṣid al-Shar'īyah li al-'Uqūbāt fī al-Islām*, 254.

Islam dan menipu mereka. Kerusakan yang ditimbulkan tindak pidana ini menjadikan setiap sanksi hukum balasan yang setimpal atas tindak pidana yang mereka lakukan, walaupun berupa sanksi hukum mati[80].

Dengan demikian, tindak pidana, menurut Zahrah, pada dasarnya adalah pelanggaran terhadap maslahah-maslahah yang dipandang Sang Pembuat Hukum (*Shāri'*) sebagai maslahah mu'tabarah, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Maslahah-maslahah tersebut dapat diketahui melalui *naṣṣ* al-Qur'an, Hadis Nabawi, *Qiyās*, *Istiḥsān* atau *Sadd al-Darā-i'*[81].

---

[80] Abū Zahrah, *al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: Jarīmah*, 39.

[81] Ibid., 39.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Kedudukan maṣlaḥah sebagai salah satu metode istinbāṭ hukum, Zahrah membagi fuqahā' menjadi tiga kelompok. Pertama, Shāfi'īyah dan Hanāfīyah yang tidak menjadikan maṣlaḥah sebagai metode yang berdiri sendiri, akan tetapi memasukkannya sebagai bagian dari qiyās. Kedua, Hanābilah yang menjadikan maṣlaḥah sebagai metode istinbāṭ yang berdiri sendiri, dengan syarat kedudukannya berada di bawah naṣṣ ketika tidak didukung dalil individual tertentu. Ketiga, menjadikan maṣlaḥah sebagai metode istinbāṭ yang beridri sendiri dan menempatkannya berhadap-hadapan dengan naṣṣ. Kelompok ini dibagi dua, yaitu moderat (mayoritas Mālikīyah yang menempatkan maṣlaḥah sebagai takhsis terhadap naṣṣ-naṣṣ yang tidak qat'ī baik dalam dalālah maupun thubūtnya) dan ekstrim (al-Thufi yang secara teoretis mendahulukan maslahah qat'ī atas naṣs yang qat'ī juga ketika terjadi pertentangan).

   Zahrah sepakat dengan Imam Malik yang menempatkan *maṣlaḥah* sebagai metode *istinbaṭ* hukum Islam yang berdiri sendiri (*aṣlan qāiman bi dhātih*) karena merealisasikan *maqāṣid al-sharī'ah*, meskipun tidak didukung dalil tekstual individual tertentu, jika memenuhi syarat-syarat tertentu. Syarat-syarat adalah berpegang pada metode *maṣlaḥah* yang tidak menyimpang dari ketentuan-ketentuan sharī'ah Islam dan

menghindarkan *naṣṣ-naṣṣ* tunduk kepada tuntutan hawa nafsu dan syahwat dengan kedok atas nama agama.

Zahrah sepakat dengan fuqaha Mālikīyah bahwa sifat-sifat yang serasi (*munāsib*) yang merealisasikan suatu *maṣlaḥah*, walaupun tidak bisa diukur (*munḍabiṭ*) adalah layak menjadi *'illah* untuk *qiyās*. Jika ia layak menjadi *'illah* untuk *qiyās*, maka *maṣlaḥah* merupakan bagian dari *qiyās* sehingga ia layak menjadi metode *istinbaṭ* hukum sebagaimana juga diperkenankan menjadikan hujjah terhadap *qiyās* dengan sifat yang serasi (*munāsib*), yaitu *ḥikmah*, tanpa melihat apakah *'illah* tersebut bisa diukur (*munḍabiṭ*) ataukah tidak. Zahrah secara pribadi memilih menggunakan metode ini dalam *istinbaṭ* hukum yang dilakukannya secara selektif, dalam arti tidak berlebih-lebihan sebagaimana al-Tufi. *Maṣlaḥah* yang bisa dijadikan sebagai metode *istinbaṭ* adalah *maṣlaḥah* yang sesuai dengan tujuan-tujuannya (*maqāṣid al-sharī'ah*), yaitu memelihara 5 (lima) hal yang disepakati ulama tentang kewajiban untuk memeliharanya, yaitu jiwa, akal, harta, keturunan dan kehormatan.

2. Argumen yang digunakan Zahrah untuk mendukung maṣlaḥah sebagai metode istinbaṭ hukum adalah argumen yang biasa digunakan para filsuf Utilitarianisme. Dalam menjelaskan arti maṣlaḥah, Zahrah seringkali mengutip pendapat 2 (dua) filsuf etika Barat terkemuka, yaitu Jeremy Bentham dan John Stuart Mill untuk mendukung pandangannya. Menurutnya, ada titik temu antara sebagian fuqahā' yang menjadikan maṣlaḥah sebagai metode istinbaṭ hukum dengan para filsuf utilitarian yang menjadikan manfaat sebagai tolok ukur yang dapat dipertanggungjawabkan terhadap tindakan moral. Menurut Bentham, prinsip Utilitarianisme harus diterapkan secara kuantitatif dengan menggunakan kalkulus kepuasan (the hedonic calculus) sebagai alat pengukuran. Menurutnya,

ada 7 (tujuh) faktor yang menentukan berapa banyak kepuasan dan kepedihan yang timbul dari suatu tindakan, yaitu intensitas (*intensity*), durasi (*duration*), kepastian (*certainty*), kedekatan (*propinquity*), kesuburan (*fecundity*), kemurnian (*purity*) dan jangkauan (*extent*). Perhitungan akan menghasilkan saldo positif jika kredit (kepuasan) melebihi debetnya (kepedihan). Ketika melakukan istinbaṭ menggunakan metode maṣlaḥah, Zahrah menunjukkan bahwa dirinya mengutip pendapat Bentham dan Mill sebagai kesatuan untuk mengukur maṣlaḥah dan mafsadah. Dari Bentham, ia mengambil kalkulasi maṣlaḥah bahwa tindakan yang seharusnya diambil adalah tindakan yang dinilai memiliki kadar manfaat terbesar untuk sebanyak mungkin orang *(akbar qadr min al-naf'*) dengan jangka waktu paling lama (*adwamuhā*). Atau dalam ungkapan lain, menghasilkan manfaat potensial dengan kualitas terkuat bagi kuantitas paling banyak orang (*manfa'ah akbar 'adad bi aqwā qadr mumkin*) dan menolak ḍarar paling kuat yang potensial menimpa kuantitas paling banyak orang (*aqwā dʟarar li akbar 'adad*). Zahrah seringkali menggunakan tiga parameter di atas, meski pun, sebenarnya ada tujuh parameter untuk mengkalkulasi kepuasan tindakan menurut Bentham. Zahrah membagi maṣlaḥah menjadi dua, yaitu maṣlaḥah yang bersifat material dan spiritual. Ia mengutamakan yang tersebut kedua daripada yang pertama. Zahrah juga membagi maṣlaḥah menjadi dua, yaitu maslahat masa kini ('*ājilah*) dan maslahat masa mendatang (*ājilah*) yang mana ia lebih mendahulukan yang tersebut kedua daripada yang pertama. Pandangan ini sesuai dengan pandangan Mill yang membagi kepuasan menjadi dua, yaitu kepuasan yang bersifat material dan spiritual. Seorang Sokrates yang miskin namun memiliki kapasitas intelektual yang memadai adalah lebih bahagia daripada orang bodoh yang suka berfoya-foya dengan kekayaaan yang dimilikinya. Berbeda dengan Bentham yang

memandang setiap kepuasan dengan nilai yang sama. Karena itu, Bentham tidak membedakan antara kepuasan materi dan kepuasan rohani. Ia tidak membedakan dalam penjelasannya bahwa ia lebih mengutamakan pendapat Bentham daripada Mill atau sebaliknya. Namun dalam penerapannya terhadap kasus-kasus hukum yang ditangani berdasar kalkulasi maṣlaḥah terbukti bahwa Zahrah lebih condong pada pendapat Mill daripada Bentham, meski pun ide besarnya tetap diambil dari Bentham khususnya berkaitan dengan prinsip the greatest happiness for greatest number.

3. Dalam bidang hukum perdata Islam maupun hukum pidana, Zahrah menggunakan kalkulasi maṣlaḥah untuk menangani persoalan-persoalan yang sedang berkembang pada masanya, khususnya ketika terjadi benturan di antara beberapa maslahah, di antara beberapa mafsadah atau antara maṣlaḥah dan mafsadah. Ia menangani persoalan yang berkembang dengan menggunakan kaedah-kaedah uṣūl al-fiqh klasik yang berkaitan dengan maṣlaḥah dan mafsadah dan kaedah-kaedah yang merupakan hasil ramuannya antara kaedah-kaedah klasik dan pemikiran aliran Utilitarianism yang saat itu berkembang di Eropa. Di antara kaedah penting yang merupakan temuan Zahrah dalam khazanah al-qawā'id al-fiqhīyah adalah kaedah yang disimpulkannya dari filsafat Utilitarianisme, yaitu kaedah maṣlaḥah atau manfaat yang dituntut Sang Pembuat hukum (Shāri') untuk diupayakan adalah manfaat sebesar mungkin mungkin bagi sebanyak mungkin orang *(al-masʟlahah aw al-manfa'ah al-matʟlūbah min al-shāri' hiya manfa'ah akbar 'adad mumkin bi aqwā qadr mumkin*) dan kaidah bahwa kerugian yang yang harus dihindarkan adalah kerugian sebesar mungkin terhadap sebanyak mungkin orang (anna al-ḍarar alladhī yudfa' huwa aqwā ḍarar li akbar 'adad).

B. Implikasi

Dengan adanya temuan penelitian berupa metode ijitihad yang dikembangkan oleh Muhammad Abu Zahrah dalam menghadapi persoalan-persoalan baru yang muncul akibat perubahan sosial dan perkembangan masyarakat (*al-waqāi‘ al-mutajaddidah*) berupa metode *maṣlaḥah* dengan argumen Utilitarianisme ala Jeremy Bentham dan John Stuart Mill, maka ada beberapa implikasi, yaitu :

1. Ada tambahan alternatif pilihan penggunaan argumen dalam penerapan maṣlaḥah mursalah sebagai metode ijtihad yang dapat digunakan oleh para pakar hukum Islam kontemporer untuk menjawab persoalan-persoalan baru yang muncul akibat perubahan sosial dan perkembangan masyarakat yang semakin plural. Jika selama ini, para pakar hukum Islam dalam menjawab persoalan-persoalan hukum yang berkembang di masyarakat yang tidak ada ketentuan naṣṣnya, baik di dalam al-Qur’an maupun al-Sunnah menggunakan maṣlaḥah dengan menggunakan argumen-argumen klasik sebagaimana dikembangan fuqahā’ Malikīyah, khususya al-Shatibi yang bersifat global, maka dengan temuan penelitian ini mereka bisa mempergunakan argumen Utilitarianisme yang telah dikembangkan Abu Zahrah dalam menerapkan maṣlaḥah mursalah sebagai suatu alternatif lain jika sesuai dengan situasi dan kondisi persoalan yang dihadapi.
2. Jika selama ini muncul keengganan untuk menggunakan maṣlaḥah sebagai salah satu metode istinbaṭ hukum disebabkan adanya asumsi bahwa penggunaan maṣlaḥah untuk memecahkan persoalan hukum baru yang muncul akibat dinamika perubahan sosial sama dengan menetapkan hukum secara tidak jelas, mengikuti hawa nafsu belaka dan tidak memiliki landasan yang kokoh dari naṣṣ baik al-Qur’an maupun al-Sunnah, maka dengan temuan penelitian ini, para pakar hukum Islam dapat melihat ketidaktepatan asumsi tersebut. Sebab penggunaan maṣlaḥah

dengan argumen Utilitarianisme justru memperkuat ketetapan yang ada di dalam dua sumber hukum Islam di atas, jauh dari pretensi hawa nafsu dan mampu mengaplikasikan maṣlaḥah pada tataran riil dan siap pakai.

C. Saran

Di tengah kecenderungan yang sedemikian kuat dan luas dalam dunia Islam untuk memahami, mengkaji dan menerapkan *maṣlaḥah* sebagai metode *istinbaṭ* hukum Islam, maka penulis menyarankan beberapa hal berikut.

1. Para pakar hukum Islam yang hendak menerapkan maṣlaḥah sebagai metode istinbaṭ hukum Islam dalam berbagai persoalan hukum baru diharapkan berhati-hati. Sebelum menerapkan maṣlaḥah sebagai metode istinbaṭ hukum, hendaknya mereka melakukan pengecekan terlebih dahulu terhadap naṣṣ baik di dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah, apakah sudah ada ketentuan hukum di dalam dua sumber hukum tersebut mengenai persoalan hukum yang hendak ditangani. Hal itu diperlukan agar terhindar dari penggunaan maṣlaḥah yang justru bertentangan dengan sumber hukum Islam yang terkuat.
2. Dalam memahami, mengkaji dan menerapkan maṣlaḥah dengan argumen Utilitarianisme sebagai metode istinbāṭ hukum dalam berbagai persoalan hukum baru, hendaknya para pakar hukum Islam mendasarkannya pada maqāṣid al-sharī'ah secara mendalam dan meluas. Sebab maṣlaḥah dan maqāṣid al-sharī'ah merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dan saling melengkapi satu sama lain. Kegagalan memahami maqāṣid al-sharī'ah akan berakibat pada kegagalan memahami maṣlaḥah baik pada tataran teoretik maupun praktik.

DAFTAR PUSTAKA

‘Ali, Fūad Hasanayn. *Isrāīl ‘Abr al-Tārīkh fī al-Bad’i*. Kairo: Dār al-Nahḍah al- ‘Arabīyah,t.th.

‘Ashūr, Muḥammad Ṭāhīr Ibn. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Yordania: Dār al-Nafāis, 2001.

‘Aṭīyah, Jamāl al-Dīn.*Naḥw Taf‘īl Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Yordania: IIIT, 2003.

‘Awdah, Abd al-Qadir. *Mawsū‘ah al-‘Aṣrīyah fī al-fiqh al-Jinā’īal-Islāmī*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2001.

Awdah, Jāsir. *Maqāsid al-Sharī‘ah Dalīl li al-Mubtadī*. Herndon: IIIT, 2011.

‘Awīḍah, Muhammad. *Naẓariyyah al-Mukhātarah fī al-Iqtiṣạd al-Islāmī*. Herndon USA: IIIT, 2010.

Amīn, Aḥmad. *Kitāb Al-Akhlāq*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1931.

Āmirī, (al) ‘Abd Allah Muḥammad al-Ḥusayn. *Al-Tūfī’s Refutation of Traditional Muslim Juristic Sources of Law and His Views on The Priority of Regard For Human Welfare as Highest Legal Sources or Principles*. USA, The Microfilm, 1993.

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Bina Aksara, 1985.

Bahansī, Aḥmad Fatḥī. *Madkhal al-Fiqh al-Jinā’i al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1989.

Bentham, Jeremy. *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation.* Kitchener: Batoche Books, 2000.

Berten, K. *Etika*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.

______. *Filsafat Barat Kontemporer: Inggris-Jerman*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.

Burnū (al), Ṣidqī. *Mawsū'ah al-Qawāid al-Fiqhīyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, t.th.

Būṭī (al) , Sa'īd Ramaḍān. *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah* Damshīk: Dār al-Fikr, 2005.

Ḍaīf, Shawqī. *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2008.

Dave Robinson dan Christ Garratt. *Mengenal Etika For Beginners*. Bandung: Mizan, 1998.

Fayruzābādī (al), Muḥammad. *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2005.

Fāsī, (al) 'Allāl, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah wa Makārimuhā*. Casablanca: Maktabah al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1963.

Ghazālī (al), Abū Ḥāmid. *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Usūl*. Kairo: Maktabah al-Āmiriyah, 1332 H.

_______. *Shifā' al-Ghalīl fi Bayān al-Shubah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl.* Iraq: Diwān al-Awqāf, 1971.

Hallaq, Wael. B. *Was the Gate of Ijtihad Closed ?*. New York: International of Middle East Studies, 16, I, (1994).

_______. *On The Origins of Controversy about the Existence of Mujtahids and Gate of Ijtihad.* Paris: Studia Islamika, 63, 1986.

_______. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Ḥāmid, Fawzī Muḥammad. *Haqāiq wa Abātīl fi Tārīkh Banī Isrāīl.* Damshīk: Dār al-Ṣafadī, 1984.

Hasan, Ahmad. *Ijitihad Sebelum Tertutup*. Bandung: Pustaka, 1984.

Ḥassān, Ḥusain Ḥāmid. *Naẓarīyah al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Nahḍah al-ʻArabīyah, 1971.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-ʻArab*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003.

Ibrahim, Zakariyyā. *Al-Mushkilāt al-Khuluqīyah*. Kairo: Maktabah Miṣr, t,th.

International Headquarters, Jeremy Bentham. *The Encyclopedia Americana*, Vol. 27. Kanada: Grolier Incorporated, 1978.

Ismāʻīl, Shaʻban Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuh wa Rijāluh*. Kairo: Dār al-Salām, 1998.

Jamāl al-Dīn ʻAṭiyyah dan Wahbah Zukhaylī. *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr al-Muʻāṣir, 2000.

Jawzīyah (al), Ibn al-Qayyim. *Miftāḥ Dār al-Saʻādah wa Manshūr al-ʻIlm wa al-Irādah*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1998.

__________. *Iʻlām al-Muwaqqīʻīn ʻAn Rabb al-ʻĀlamīn*. Riyad: Dār Ibn al-Jawzi, 1423.

Keraf, A. Sony. *Etika Bisnis: Tuntutan dan Relevansinya*. Kanisius: Yogyakarta,1998.

Khallāf, ʻAbd al-Wahhāb. *Maṣādir al-Tashrīʻ fī mā lā Naṣṣ fīh*. Kairo: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1955.

Khuḍarī (al), Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Tijārīyah, 1969.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. New York: McGraw Hill, 2001.

Mill, John Stuart. Utilitarianism, dalam '*Philosopical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*', ed. Boston: Tom L. Beauchamp MacGrawHill, 2001.

Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitati*. Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin, 1989.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Nasution, Harun. Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

________. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 2000.

Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2005.

Qābil , Abd al-Ḥayy Muḥammad. *Al-Madhahib al-Akhlāqīyah fī al-Islām: al-Wājib wa al-Sa'ādah*. Kairo: Dār al-Thaqāfah, 1984.

Qanā'ah, Usāmah Maḥmūd. *Al-Qā'idah al-Kullīyah lā Darar wa lā Dirār fī al-Fiqh al-Islāmī*. Ḥalb: Dār al-Nahj, 2009.

Qarḍāwī (al), Yūsuf. *Al-Ijtihād fī-al-Sharī'ah al-Islāmīyah: Ma'a Naẓarāt al-Taḥlīlīyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1985.

________ . *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah bayn al-Maqāṣid al-Kullīyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'īyah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2006.

________ . *Fawāid al Bunūk Hiya al-Ribā al-Muḥarramah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2008.

________ . *Al-Fatāwā al-Shādhdhah: Ma'āyiruhā wa Taṭbīqātuhā wa Asbābuhā wa Kayfa Nu'ālijuhā wa Natawaqqāhā*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2010.

Rachels, James. *Filsafat Moral*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.

Raysūnī (al), Aḥmad. *Naẓarīyah al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Shātibī*. Herndon: IIIT, 2005.

Rajab, Manṣūr 'Alī.*Ta'ammul fī Falsafah al-Akhlāq*. Kairo: Dār al-Mukhaimar, 1953.

Rāzī(al), Fakhr al-Dīn . *Al-Maḥsūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh.* Beirut: Muassasah al-Risālah, 1998.

Rāzī (al), Zayn al-Dīn. *Mukhtār al-Siḥḥaḥ*. Kairo: Dār al-Salām, 2007.

Razzāq (al), Abū Bakr Abd. *Abū Zahrah Imām 'Aṣrih: Hayātuh wa 'Atharuh al-'ilm*ī. Kairo: Dār al-I'tiṣām, 1984.

Riḍā, Muḥammad Rashīd.*Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm (al-Manār)* Juz IX. Kairo: Dār al-Manār, t.th.

Rosenstand, Nina. *The Moral of The Story: An Introduction to Ethics*. New York: McGraw-Hill, 2005.

Ṣabrī ,Muḥammad. *Tārīkh Miṣr al-Hadīth min Muḥammad ʿĀlī ilā al-Yawm*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1926.

Sāigh, Fāiz. *Al-Istiʿmār al-Sahyūnī fī Filisṭīn*. Kairo: Matbaʿah Atlas, t.th.

Ṣāfī, Muḥyi al-Dīn Aḥmad. *Bayn Akhlāq al-Qur'ān wa al-Akhlāq ʿinda al-Falāsifah*. Kairo: Maktabah al-Īmān, 2003.

Salām (al), Ibn ʿAbd. *Qawāʿid Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām.* Damshīk: Dār al-Qalam, t.th.

Schoch, Richard. *The Secret of Happiness* . Jakarta: Hikmah, 2009.

Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm al-. *Al-Muwāfaqāt.* Saudi Arabia: Dār Ibn ʿAffān, 1997.

________. *Al-I'tiṣām*. Saudi Arabia: Dār Ibn ʿAffān, 1992.

Shawkāni (al), Muḥammad bin ʿAlī. *Irshād al-Fukhūl ilā Taḥqīq al-Haqq min ʿIlm al-Uṣūl*. Riyad: Dār al-Fāḍilah, 2000.

Shubayr, Muḥammad Uthmān. *Muḥammad Abū Zahrah: Imām al-Fuqahā' al-Muʿāṣirīn al-Mudāfiʿ al-Jarīʿ ʿan Haqā'iq al-Dīn*. Damshīk: Dār al-Qalam, 2006.

Sirri, Mun'im A. *Sejarah Hukum Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

Sumintapura, Ahmad Munif. *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali: Maṣlaḥah Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam* . Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.

Syarifuddin, Amir. *Usul al-Fiqh*. Jakarta: Logos, 2000.

Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. *Al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī al-Furūʿ*. Surabaya: Al-Hidāyah, t.th.

Taymīyah, Taqiy al-Dīn Ibn. *Al-Fatāwā al-Kubrā*, ditahqiq Muḥammad ʻAbd al-Qadīr ʻAṭā dan Musṭafā ʻAbd al-Qadīr ʻAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1987.

Ṭawīl (al), Tawfīq. *Madhhab al-Manfaʻah al-ʻĀmmah fī Falsafah al-Akhlāq*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1953.

Ṭūfī (al), Najm al-Dīn. *Risālah fī Riʻāyah al-Maṣlaḥah*. Beirut: Dār al-Maṣdarīyah al-Lubnānīyah, 1993.

________ . *Mukhtaṣar Sharḥ al-Rawḍah*. Damshīk: Muassasah al-Risālah , 1990.

The University Of Chicago, Jeremy Bentham, *A New Survey of Universal Knowledge: Encyclopaedia Britannica*, Vol. 3. Chicago: William Benthon Publisher, 1965.

Tobroni dan Imam Suprayogo. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.

Waḥdān, Nāṣir Maḥmūd. *Abū Zahrah ʻĀliman Islāmiyyan*. Kairo: Dār al-Haram li-al-Turāth, 2012.

Zahrah Muḥammad Abū. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-ʻArabī, t.th.

_______ . *Mālik: Hayātuh wa ʻAsruh – Ārāuh wa Fiqhuh*. Kairo: Dār al-Fikr al-ʻArabī, t.th.

_______ . *Ibn Hanbal: Hayātuh wa ʻAṣruh—Ārāuh wa Fiqhuh*. Kairo: Dār al-Fikr al-ʻArabī,t.th.

_______ . Al-Akhlāq....Al-Akhlāq, dalam *Al-Islām wa Makārim al-Akhlāq bi Aqlām Ashrah min ʻUlamā al-Islām*. Kairo: Dār al-Kātib al-ʻArabī, 1992.

_______ . *Al-Jarīmah wa al-ʻUqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: Jarīmah*. Kairo: Dār al-Fikr al-ʻArabī,t.th.

_______ . *Al-Jarīmah wa al-ʻUqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī: al-Jarīmah*. Kairo: Dār al-Fikr al-ʻArabī, 1998.

_______ . Al-Minhāj al-Mustaqīm, *Majallah Liwā' al-Islām*, Vol.18, No. 3 , Maret, 1964.

_______ .*Al-Mujtama' al-Insānī fī Zill al-Islām*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.

_______ .*Al-Takāful al-Ijtimā'ī fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.

_______ . *Buḥūth al-Ribā: Tanẓīm Iqtiṣādī*. Jeddah: Dār al-Sa'ūdiyah, 1985.

_______ . *Buhūth fī al-Ribā*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.

_______ . *Qabasāt min al-Fiqh al-Islāmī min al-Kitāb wa al-Sunnah*. Kairo: Dār al-Fikr al-

'Arabī, t.th.

_______ . *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2009 .

_______ . *Tanẓīm al-Islām li al-Mujtama'*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.

_______ . *Al-Milkīyah wa Naẓarīyah al-'Aqd*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.

_______ . *Zahrah al-Tafāsīr* Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī,t.th.

Zaid, Muṣtafā. *Al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Yusr, 2006.

Zarqā', Musṭafā Aḥmad. *Al-Madkhal al-'Ā lī al-Fiqh fī Thawbih al-Jadīd* . Damshīk: Maṭba'ah al-Adīb, 1967.

Zukhaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damshīk: Dār al-Fikr, 1986.

LEMBAGA FALAKIYAH
PENGURUS WILAYAH
NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI JAWA TIMUR

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas

Nama	:	Abdul Basith Junaidy
Tempat/tgl Lahir	:	Gresik, 21 Oktober 1971
Jenis Kelamin	:	Laki-laki
NIP	:	197110212001121002
Pekerjaan	:	Dosen Fakultas Syariah UIN Sunan Ampel Surabaya
Pangkat/Golongan	:	Pembina (IV/a)
Jabatan Fungsional	:	Lektor Kepala
Alamat Instansi	:	Jalan Ahmad Yani 117 Surabaya
Isteri	:	Endriani Septi Munanza, SP
Anak	:	Arina Bintan Lubbya Bilhanna (12 Januari 2005)
	:	Queen Aishah Raihanun Maulidya (28 Januari 2012)
Orang Tua		
Ayah	:	H. Abdul Majid Usman
Ibu	:	Juwairiyyah Abdurrahman
Alamat Rumah	:	Perum Graha Al-Ikhlas Blok O-5 Gabung Sedati Gede Sedati Sidoarjo
No. Contact Person	:	08155216271
Email	:	basith_junaidy@yahoo.com

B. Pendidikan

1. TK Muslimat 03 Assaadah Sampurnan Bungah Gresik, tamat 1979
2. MI Assaadah Sampurnan Bungah Gresik, tamat 1985
3. MTs Assaadah Sampurnan Bungah Gresik, tamat 1988
4. MA Assaadah Sampurnan Bungah Gresik, tamat 1991
5. S-1 Jurusan Peradilan Agama, Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tamat 1997
6. S-2 Konsentrasi Muamalah Program Studi Hukum Islam, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tamat 2000

C. Pengalaman Mengajar

1. Dosen Fakultas Syariah IAIN SunanAmpel Surabaya, mulai tahun 2002
2. Dosen STAI Qomaruddin Sampurnan Bungah Gresik, tahun 2002-2006
3. Dosen STAI Darul Lughah wad Da'wah Pasuruan, 2003-2005
4. Dosen Institut Keislaman Abdullah Faqih Suci Manyar Gresik, mulai tahun 2003

D. Pengalaman Organisasi

1. Tim Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2003-2006
2. Tim Editor Jurnal al-Qanun Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel, 2003-2010
3. Tim LPM IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2007-2010
4. Sekretaris Lajnah Falakiyyah NU Jawa Timur, 2008-2013
5. Wakil Ketua Lajnah Falakiyyah NU Jawa Timur, 2013-sekarang

E. Pengalaman Penelitian

1. Istishab Menurut Ibn Hazm, Skripsi, 1997
2. Kebebasan Berkontrak Menurut Ibn Taimiyyah, Tesis, 2000
3. Kepemimpinan Tarekat (Studi Kasus Terhadap Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah Kemursyidan Surabaya), penelitian individual Lemlit IAIN Sunan Ampel, 2005
4. Dinamika Pesantren di Jawa Timur : Tipologi dan Akomodasi Pesantren terhadap Pendidikan Formal, penelitian kolektif, Lemlit IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009
5. Islam di Masyarakat Tengger, Penelitian Kolektif, Lemlit IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010
6. Penafsiran ayat 34 Surah al-Nisa, Menurut Para Mufassir dan Tokoh Feminis Perspektif Keadilan Jender, penelitian Individual, Lemlit IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2012

F. Pengalaman Pelatihan

1. *Training of Trainer Participatory Action Research (Tot PAR)*, Dirjen Kelembagaan Agama Islam Depag Pusat, selama 18 hari di Pacet, 2005
2. *Pelatihan Media Popular*, Dirjen Kelembagaan Agama Islam Depag Pusat, di STAIN Surakarta, 2006
3. *Pelatihan Pengajaran Bahasa Arab*, di Darul 'Ulum Cairo University, Mesir, selama 30 hari , Juni-Juli 2010
4. *Sandwich Program di Canal Suezz University*, Ismailiyyah, Mesir, selama 3 bulan, 28 Desember 2012-26 Maret 3013

G. Pengalaman Menulis

1. Buku

a. *Rekayasa As-Sunnah*, Karya Salim Ali al-Bahnasawi, terjemah, 2001

b. *Melacak Akar-Akar Kontroversi dalam Sejarah Pemikiran Hukum Islam,* karya Wael Bahjat Hallaq, terjemah, 2003
c. *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, kontributor artikel, 2009
d. *Studi Hukum Islam*, Tim Penyusun MKD IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2011

2. Jurnal

a. *Bank Syariah dalam Hukum Perbankan Indonesia,* jurnal al-Qanun, Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 8, No, 2, Desember 2005
b. *Integrasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, jurnal al-Qanun, Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 6, No, 2, Desember 2004
c. *Pengenalan Kitab Ibn Majah*, Jurnal Kanugrahan STAI Qomaruddin Bungah Gresik, Vol.1, No, 2, Juli 2003
d. *Gerakan Reformasi Abad Ke-Enam Belas dan Pemaknaan Ulang terhadap Konsep Keselamatan*, Jurnal Al-Afkar, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya, edisi x, tahun ke-9, Juli-Desember 2004
e. *Sejarah Pembentukan Metodologi Hukum Islam : Studi atas kitab al-Risalah karya Imam al-Shafi'i,* jurnal Paramedia, Lemlit IAIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 7, No, 2, April 2006
f. *Latar Belakang Sosio-Historis Kemunculan dan Perkembangan Tamaddun Islam di Asia Tenggara*, Jurnal Ilmu Dakwah, Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 18, No, 1, April 2009
g. *Revitalisasi Usul Fiqh dalam Menghadapi Perubahan Sosial*, Jurnal Islamica, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 3, No, 2, Maret, 2009